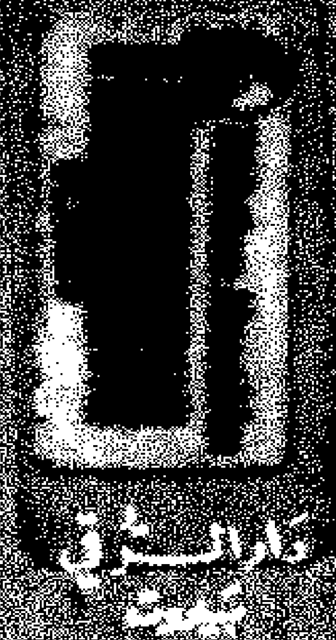
روجيه غارودي

وعود الإسلام

ترجمة د. ذوقان قرقوط



مكتبة مدبولي
القاهرة

وعود
الاسلام

روجيه
غارودي

وعود الاسلام

ترجمة د. ذوقان قرقوط

دار الرقي
بيروت

مكتبة مدبولي
القاهرة

حقوق الطبع محفوظة
الطبعة الثانية
١٩٨٥م

مقدمة

من نافلة القول تعريف القراء بروجيه غارودي فضلاً عن انني لا املك مزية خاصة للقيام بهذا التعريف. فالرجل يحظى، تماماً، شأنه شأن مؤلفاته، بانجذاب القارىء اليه، خصوصاً بما يتصف به من نزاهة وترابط دائمين في المقاصد والالتزامات.

لقد كرّس روجيه غارودي أنقى ايام عمره للحوار بين الحضارات وإلى رد اعتبار تلك التي طالما كان تاريخ الغرب جاحداً لها ومتجاهلاً لفضلها. فان قرب المغرب والتشويه الظالم لرسالة الإسلام في السياق الإستعماري دفعا بنوع خاص روجيه غارودي إلى ان يمن في وقف نفسه لرد اعتبار الإسلام.

عادت بي الذاكرة، وأنا أقرأ كتابه الجديد، «وعود الإسلام» الى أيام يفاعتنا بثانويات الجزائر، في أحدى مدن وهران. كان ذلك عام ١٩٤٨، عندما قدم الينا رجل. جاء ليهدم سور. ذلك السور الذي كان يفصلنا بوحشية عن ثقافتنا القومية التي حرمنا منها الإستعمار والتي لم يكن في وسع أية ثقافة أجنبية بدونها، مهما كانت غنيّة وفاتنة، أن تجعل منا غير رهائن ضائعة، بالنسبة لأبناء وطننا، وبالنسبة للأخرين. وإذ كنا محرومين من ثقافتنا ومن لغتنا القومية ومن حضارتنا الخاصة، فقد استقبلنا هذا الرجل بشكران ورع- الذي كان يجعلنا نرفع الحجاب- الذي يخفي ثقافتنا والتي أصبحت هي نفسها غريبة في بلدها. في زمن كان القيام بالتصدي لاستعمار مكلل بالنصر، متغطرس في الجزائر، يعرض لبعض الأخطار، عمل هذا الرجل المقدام على ان نعود الى الارتباط بأنفسنا، ليساعدنا على التغلب على عملية نزع ثقافتنا ويشرع منذ ذلك الحين بفتح حوار بين الحضارات.

لم يأت ليعرف بواسطتنا، من نحن وما يستبسل الإستعمار في العمل على أن ينسينا إياه وإنما أتى ليساعدنا على اتقانه أو على اعادة اكتشافه. جاء ليدعمنا في معركتنا العنيدة ضد نزع ثقافتنا، جاء ليشهد بأننا كنا نريد بل وكان علينا أن نبقى نحن من نحن. هذا الرجل كان يدعى روجيه غارودي.

هذه المرة يتوجه روجيه غارودي بوعود الإسلام، كتابه الجديد، الى جمهور غير مسلم يريد أن ينزع الكمامات عن عيونه ويخلصه من أحكامه المسبقة. فهو إذن يواصل الشكل نفسه من المعارك لتحطيم جميع الحوائل وللمساهمة في اعلاء حضارة اصيلة عالمية. ولكن هل تصادف الرسالة نجاحاً؟ ان الحوار بين الحضارات الذي نعلق عليه الأهمية الأكبر إذ يكفل السلم والتقدم لعالمنا، قد وقفت في وجهه عقبات كأداء. حقيقة إن فتح حوار كهذا يتطلب أن تتوفر شروط معينة. وإني لألمح من هذه الشروط ثلاثة، تشير إليها بصورة طبيعية العقبات الثلاث التي تسد الباب في وجه مثل هذا الحوار. فهي تُظهر لماذا تكون الحضارات الأخرى غير الأوروبية، كالحضارة العربية الإسلامية، التي ساهم روجيه غارودي كثيراً في التعريف بها، حضارات هامشية باختيارها بإزاء الـ «حضارة المادية الصناعية».

يصطدم كتاب «وعود الإسلام»، باديء ذي بدء بعقبة تاريخية واخلاقية. فالعالم لم يتعلم شيئاً منذ خمسة آلاف سنة. إذ أنه افرز حضارة فوقية ونخبوية، يتعذر ادراكها على الشعوب التي تستمر في جهل بعضها بعضاً بصورة متغطرسة. وهذا امر يمكن ادراكه على نحو خاص في الغرب. ففي الداخل نفسه لكل أمة صحاري ثقافية شاسعة تتكاثر، مجاورة لواحة او اثنتين من الازدهار الثقافي. وهكذا تُطرح بالنسبة لكل أمة مشكلة تطوير الإنسان كل الإنسان وجميع الناس. ولكن إذا أجلنا النظر نحو العلاقات بين الأمم، فإن المشكلة تتبدىا كذلك اشد خطورة وتطرح نفسها بعبارات امبريالية ثقافية تاريخية. فعندما حملت رياح الفتوحات والاكتشافات الجغرافية قلاع اوروبا وتأسست الامبراطوريات الاستعمارية فإن هذا العمل

التوسعي تغذي بـ « تبريرات » اخلاقية ذلك ان لكل عصر تاريخي حججه وهكذا أجرى ابتكار الـ « مهمة التمدينية ». إذ كان الإستعمار البحري المتطرف - كما قيل - موجهاً لنشر انوار الإيمان في حين كان يغرق الشعوب في لجة العبودية. فلم يراع الإستعمار بأشكاله الثلاثة: استعمار التجار والعسكريين والمبشرين أي أعتبار للثقافات الاصلية ولا حتى الشعوب نفسها. لقد انكرها في وجودها كشعوب بوصفها سيدة نفسها، وبحالتها كشعوب متحضرة.

لقد بقي، من هذا العالم المشوه، بعض الشيء في الأزمنة الحديثة، فبدون مثل هذا التذكير يصبح زمننا المعاصر بتناقضاته ورجعات الامبريالية الهجومية وانتصارات الشعوب المستدية تقريباً، مستغلقة على الافهام. ذلك أن الامبريالية الثقافية ما زالت حتى اليوم تعيث فساداً تنشرها الامبريالية الإقتصادية والسياسية وهي تنشرها بدورها. فماذا يعرف الناس حقيقة، في اوروبا وفي امريكا الشمالية عن الإسلام وعن الحضارة العربية؟ فإن العقليات هنا تبدي بحاراً من الجهل مخيفة. على الأقل في المسالك النفسية ما زال الناس باقين مليبين بعضهم بالنسبة لبعض.

ونتيجة للموجة الامبريالية التي غمرت العالم على الأصعدة السياسية والإقتصادية والثقافية، منذ عصور التوسع الإستعماري يتبدى إنسان الغرب، ثقافياً، كما لو كان « ساكن جزيرة »، معزولاً فيها. ولا بد من أن نفهم جيداً بأن انغلاقه دون ثقافات العالم الاخرى يمثل شرطاً ضرورياً للسيطرة الإقتصادية والسياسية التي يمارسها على هذا العالم. فإن عدم نفاذيته هذه لترفع بينه وبين الحضارات الاخرى السور في يقينيات سهلة، مستعدة في كل أوان لإمداد رد فعل من الترفع بالغ الضرورة لمشروع السيطرة الاقتصادية والسياسية. وفي هذا المسعى الدقيق المتماسك لم يكن في وسع الغرب الا أن يتجاهل الاخرين وبالفعل، « كيف يمكن ان يكون المرء فارسياً »؟ وننسى الاهتمام بالترابط المنطقي الذي يستحث العزلة الثقافية لدى الغرب يتطلب منه أن يفرض هذا النموذج على الناس الاخرين من

To: www.al-mostafa.com

سكان هذا الكوكب. فالجزرية- الانعزال في جزيرة- بحد ذاتها، لا بد حتما، من ان تضاعفها امبريالية ثقافية بإزاء الآخرين. وما يكون جيداً بالنسبة للغرب يبدو له حسناً بالنسبة للكوكب باكمله.

هكذا تبرّر نزعة الترفع العرقي لدى الغرب نزوعه الامبريالي بمفهوم وحيد الجانب للحضارة، ولم ينفك هذا الغرب، منجذباً بـ «نرجسية ثقافية» متأصلة، من القيام بدور المعتدي في نظر الثقافات الأخرى وحضارات العالم الاخرى.

ومن الواضح تمام الوضوح أن هذه العقبة الأخلاقية والتاريخية ما هي إلا مضاعفة للعقبة الإقتصادية. إن التاريخ يفيض أدلة فعلاً على أنه لا يوجد مثال من الهيمنة الإقتصادية لا يصاحبها ولا يعززها ولا تكون لسان حالها، هيمنة ثقافية. فمصر الفراعنة واليونان القدماء والبحر الابيض المتوسط الروماني واوروبا آل مديتشي أو أوروبا مغامري الاسبان، قد انتجت، جميعها، تاريخياً، نمطاً من الثقافة مرتبطاً مباشرة بالسيطرة الاقتصادية- السياسية. وانه لمن المؤكد وجود أسباب اقتصادية للامبريالية الثقافية الشاملة لكوكبنا ولرفض الحوار بين الحضارات وللاحكام المسبقة التي ترمي رسالة الإسلام أو البوذية او أية حضارة اخرى غير غربية بالنبذ.

يمكننا بل يجب علينا المضي الى ابعد من ذلك. فإن تغيير بُنية الرأسمالية العالمية يصحبها اليوم جنوح قوي وخطر للهيمنة عبر العالم على العقليات. بالفعل تشكل الحوائل ذات الطابع الثقافي او اللغوي عقبات كذلك في وجه توسع الاسواق على المستوى المربح. لذلك تسعى الشركات متعددة الجنسيات، فيما وراء الحدود، الى اخضاع البشر جميعاً للحصول على مستوى واحد ومعايير مُقننه واحدة في ردود فعلهم كمستهلكين. اذن يصبح نزع الثقافة المحلية، شرطاً أولاً لحسن سير عمليات الشركات متعددة الجنسيات التجارية على مستوى الكوكب الارضي وهكذا تتأسس، احياناً بشيء من التواطء اللاشعوري، الى حد ما، من قبل بعض الصفوة المحلية،

حالات من الـ « حمايات » الاقتصادية- الثقافية. ومن الواضح تمام الوضوح على هذا النحو وجود علاقة ديالكتيكية بين الامبريالية ورفض الحوار الثقافي. فالحوار بين الحضارات لا وجود له لأن الامبريالية موجودة والامبريالية موجودة لأن الحوار بين الحضارات لا وجود له. إذ يكون الحوار بين الحضارات وهماً لان الامبريالية تكون حقيقة واقعة وهذه الامبريالية تكون حقيقة واقعة لان الحوار بين الحضارات يبقى وهماً.

ان المشروع الذي تشبث به روجيه غارودي، منذ عشرات السنين هو، من هذا المنظور. متواضع، في آن واحد وهائل. متواضع لان الامبريالية الحاضرة دائماً تشل هذا الحوار بين الحضارات الذي يغذيه روجيه غارودي اليوم ويحث عليه مرة اخرى بكتابه« وعود الإسلام »وهو بالغ الأهمية كذلك لأن هذا الحوار المقدام والعنيد سيقوم بما هو واجب في زحزحة هذه الإمبريالية الى التراجع شيئاً فشيئاً.

بيد إن هناك عقبة ثالثة تعرقل بقوة هذا الحوار. وهي ذات طابع سياسي. فكيف، يقام حوار بين الحضارات في حين تكثر الحروب والتوترات والمنازعات الخفية او المعلنة بين الشعوب؟ هذه الحقيقة الواقعة، السياسية، هي العكس تماماً للحوار، وتساهم في اغلاق الباب في وجهه. وهكذا فإنه كان لا بد من أن يصاحب الإحياء الحالي للإسلام، هنا وهناك، بعض الافرازات السياسية الحادة، التي قد تكون قابلة للمناقشة، لكن سرعان ما تسعى إلى إبطالها الامبريالية المتعجلة بقتل الجميع وأدانتهم للحفاظ على وضعها المهيمن المهدد على هذا النحو. وهذا يكفي لخلق الحصار السياسي والابقاء عليه ومن اجل اقفال الحوار الضروري بين الحضارات لكن كتاب « وعود الإسلام » يدعونا إلى المثابرة في البحث عن مثل هذا الحوار، بسبب هذه الاوضاع السياسية التنازعية بالذات، لبلوغ نهايتها، لإخمادها ولتجاوزها، إن لم يكن تلافيها.

تلك هي العقبات، متكونة على شكل تحديات في وجه حوار أصيل بين الحضارات. إلا أنه يمكننا، لدى قراءتنا، كتاب « وعود الإسلام »، أن نطرح

على أنفسنا اسئلة اخرى كذلك: لماذا الحوار ولماذا الحوار الآن؟ لا جرم إن احياء الايديولوجيات الدينية في العالم الثالث وعلى الاخص في الفناء الإسلامي، والتأكيد من جديد بل والعنيف احياناً، على الهويات القومية، والتحديات الموجهة هنا وهناك الى النماذج الغربية كمثل يقظة للشرق، للنيابة عن الغرب في المبادرة التاريخية التي يمسك بها منذ قرون، كل ذلك يمكنه اشاعة تذوق رسالات الحضارات «الاخرى»، ومنها الإسلام. العوامل، يتعلق بالوضع الخاص بالغرب نفسه. فقد اصبحت إقامة الحوار تبدو أمراً ملحاً، بالنسبة للغرب، حتى إنه بات يعاني اليوم من ضرورة خروجه من مأزقه الثقافي. ذلك إن المشروع الثقافي الذي عاش عليه العالم الغربي والذي تمخض عن سلوك وعن اخلاق وعن ضرب في التفكير، امبريالية، يبدو بأنه اقترب من نهاية وظيفته التاريخية. فإن النموذج الثقافي الغربي، المبني على متابعة النموّ المستحيلة على ارض محدودة الموارد مع ذلك، والذي خلق المجتمع الاستهلاكي وعبادة النمو وفي اخر المطاف حضارة القناة الهضمية، هذا النموذج قد افضى الى الطريق المسدود. وهو على وشك ان يخلق عالماً سرعان ما يصبح غير ممكن العيش فيه، غدا متفجراً ومفخخاً، نحن مصادرون جميعاً لإدارة أزمته. وقد وصف روجيه غارودي نفسه هذا المأزق الثقافي في كتابه: نداء الى الاحياء على النحو التالي: «إن الكلمات تعكس تفتت هذه الثقافة، فالسلم يُدعى من الان فصاعداً «توازن الرعب»، وخيانة الشعوب تدعى «الامن القومي» والعنف المأساتي يدعى «النظام» والتنافس في شريعة الغاب تدعى «الليبرالية» ومجموع هذه التقهقرات، يدعى «التقدم».

اما نحن، اهل العالم الثالث، فإننا اكثر حاجة لهذا الحوار. إن عوزنا نواقصنا الثقافية اشد فتكاً من عازاتنا الغذائية المأساوية. أذل الإستعمار ثقافتنا وحقّرها. فلا بد لنا من هدم تكيّفنا الثقافي مع الغرب «تحوّلية، انسلاخية الاتصال»، ومن توقيع جسمنا الاجتماعي الحيّ بمؤسسات مُستَجلَبَة لا حياة فيها، ومن صور النماذج الاجنبية المطبوعة التي تنفذها بتوان

وتراخ. هذا الحوار بين الحضارات الذي ندعوه بجميع امانينا يمثل في اصالته تجسّياً لاستفهامات العالم الثالث المؤشر الذي اضطر الى اللجوء إلى مواقف التمرد والعنف لكي يحطم النظام القديم الظالم.

ان احد الشروط لنجاح هذا الحوار هو ان يكون وان يبقى هو ذاته. وهذا يعني نهاية التقليد الايمائي الذي يقوم المستعمر به لمحاكاة المسيطر، وامكانية الرجل المستعمر في أن «يلتقط سماءه وارضه» وفقاً لعبارة جاك بيرك الجميلة. فكل شريك في هذا الحوار اسم يسمى به ويدافع عنه، هوية يستردها، يستعيدها، يحفظها او يغنيها. وعلى كل واحد أن يستشعر بأنفة وجودة، في نفس الوقت الذي يجب فيه أن يحس بالتواضع لتقبل ما يكون عليه الآخرون. انه هاهنا شرط جوهري لـ «عطاء وأخذ» خصب. ومن هذا الاعتبار فإن وعود الإسلام هو بطاقة دخول يقدم بها روجيه غارودي احد محاوريه، وهو الإسلام، الى حلبة الحوار بين الحضارات.

لكنه يبدو أن المطالبة بهوية قومية خاصة أو بإنتماء الى فناء حضارة معينة، يتخذ ألوان المفارقة التاريخية في هذه الازمنة من عالمية الايديولوجيات والاقتصاديات والثقافات وفي عصر يصبوا المرء فيه الى حضارة على المستوى العالمي. فضلا عن ذلك انه قد يقال بأنه لا بد من وجود ذلك «المسافر بلا أمتعة» الأثير لدى ارثر كوستلر، المتحلل من روابطه الثقافية القومية الثقيلة من اجل أن يستطيع تحقيق الاتصالية في حوار حقيقي على مستوى الكوكب الارضي انها الفترة التي يجب ان يكون المرء فيها واضحاً. فلم يحدث حتى الساعة الحالية توجه عالمي للثقافة الا تحت تأثير سياط الشركات متعددة الجنسيات والاقتصاديات المسيطرة التي تسعى الى فرض معيارها الثقافي بأهدافه التجارية الجشعة (المركنتيلية). ولكن بالإضافة الى هذا ليست هناك اية علاقة للاممية الثقافية بالثقافة البديلة القومية الفوقية التي يتهيمن عليها عملاقان او ثلاثة من الدول.

من هنا فإن تمسكنا بحضارتنا الخاصة يظل شرطاً لازماً للاممية الثقافية. فمن اجل ان يكون المرء «امميا» يجب ان يكون قبل كل شيء «قومياً»:

وهذا الامر يكون في مادة الثقافة اكثر صحة ايضاً فلا بد ، بادىء ذي بدء ، من أن يكون للمرء ثقافته القومية لكي ينفتح على حضارة ذات نسق شامل. يجب قبل كل شيء ان يكون له منزلاً يستطيع استقبال الاخرين.

بلا ريب ان الأمل في أن نرى البشر ذات يوم قد باشروا بابتكار حضارة جديدة ، هي حضارة شمولية عالمية ، يهدهد دائماً احلامنا. إلا أن هذا الأمل يأخذ طريقه من ذواتنا فإن الخط المشترك بين الثقافة القومية والإسهامات العالمية يمر من داخل كل واحد منا. بهذا الثمن وفي هذه اللحظة ذاتها يكون في وسعنا تحويل ما نعانيه من الإرتباطات المتبادلة إلى تضامنات فعالة ومنظمة ، وخلق المتممات والتكاملات الثقافية ، واكتشاف أو ابتداع التضامنات الدائمة من جديد دون الوقوع بالتضامن الخاطىء القائم على مبدأ الفارس والمطية. عندئذ نستطيع انكار الايديولوجيات المتعصبة والمعتقدات الضيقة العنيفة والتبشيرية العدوانية والاحلاف الاستعمارية والاستعمارية الجديدة والامبرياليات الثقافية والنماذج المسيطرة والخانقة. ونستطيع أخيراً اتخاذ البعد الضروري بإزاء زبد الأحداث وهديرها التافه.

محمد البجاوي

الممثل الدائم للجزائر

لدى هيئة الامم المتحدة

وعود الإسلام

مقدمة

التركة الثالثة:

الغرب حادث عارض. ثقافته مسخ: لقد بُترت من ابعاد جوهرية. فمنذ قرون ادعت هذه الثقافة بأنها تنحدر ومن ارث مزدوج: يوناني - روماني، ويهودي - مسيحي. لقد انبثقت اسطورة «المعجزة الاغريقية» لأن هذه الحضارة بترت عمداً عن جذورها الشرقية: عن تراث آسيا الصغرى، عن ايونيا تلك، احدى مقاطعات الفرس حيث رأى النور اعظم الملهمين، من طالس دي ميليت الى كزينوفون دي كولوفون ومن فيثاغورس دي ساموس إلى هيراقليطس دي ايفيز، الذين فاحت من خلالهم نسائم ايران زرادشت وفيا وراءها، الهند الفيدية والاوبانيشادا قريبة الشبه، بما يشبه اللغز، بأفلاطون[1].

تراث مصر بالاف السنين من تاريخها وعلومها ورؤاها التي فتنت فيثاغورس وافلاطون، ولكن كذلك الاخصاب المتبادل بين الحضارات: ففي الوقت الذي أفلت فيه الثقافة في روما بزغت في الاسكندرية. ففي الاسكندرية ملتقى جميع تيارات الفكر والحياة في الشرق ولدت علوم اقليدس في الرياضيات وعلم بطليموس في الفلك شأنها شأن الاشراقات الصوفية العظيمة لدى فيلون وافلوطين وأوريجين وكليانت الاسكندري.

(١) انظر: Vassilis Vitsaxis: Plato and the Upanichads, New Delhi Ed. Arnold Heinemann 1977

فلم يكن في مكنة اسطورة الاستثناء الاغريقي أن تتشكل إلا بفضل هذا الجهل المقصود أو هذا الالغاء، في إن واحد، للاصول ولذرية اثينا بركليس. كذلك فإن أسطورة الإستثناء اليهودي قد تغذت من نفس الجهل المتعمد ونفس الإلغاء ذاته: في قلب الـ « هلال الخصيب » الذي يمتد في بلاد ما بين النهرين الموطن الذي جاء منه إبراهيم الى مصر التي اعاد منها موسى اسباطه، كيف يمكن التخيل إن الثقافة اليهودية، كاليونانية، لا تحمل من الأسرين: اسر بابل واسر الفراعنة، في أرفع إزهاراتها، النسخ المستقى من اعمق ثقافات كلدة، ذلك النسخ الذي انبجست منه ملحمة جيلجامش كعلم المجوس أو تنبوئية زرادشت او نسخ الثقافة المصرية ومن توحيدية اخناتون الذي نجد تسبيحة للشمس بتمامه في مزمور داود الـ ١٠٤.

والمسيحية بدورها، التي لم تأت من أوروبا - القارة الوحيدة في العالم التي لم يولد فيها ابداً دين عظيم - وانما من آسيا، والتي تطورت بادىء ذي بدء في أنطاكيا أعني في آسيا، وفي الأسكندرية أعني في أفريقيا، أفلا تدين بشيء لهذا التأصيل المزدوج لليهودية وللمنابع الشرقية للثقافة الأغريقية التي سرعان ما طعّمها بها القديس بولس؟ ألا تدين بشيء لأولئك المبشرين البوذيين الذين أرسلهم إلى فلسطين، قبل قرون ثلاثة من ميلاد يسوع الناصري، الامبراطور الهندي اسوكا Acoka الذين نعثر على أعقابهم بين جماعات الإسّينيين، نقلة السلوك والرؤى المماثلة جداً لسلوك ورؤى رهبان دير كومران أو لانجيل توماس القبطي في المكتشف في مصر؟

هل يكون من الضروري للعظمة أن يكون المرء ابنا لأب مجهول؟ فلماذا محو أثار ما ولّد وغذى حضارتنا؟ فهل نستسلم لتصرف هؤلاء الكتاب الرديئين الذين، من أجل أن يقنعوا انفسهم بـ « اصالتهم »، اختاروا تجاهل فن الرسم السابق بأكمله؟ ام تكون لنا عبقرية جوان جريز Juan Gris الراشدة، احد الذين احدثوا في فننا، احد أعمق تحولاته، وهو التحول الى التكعيبية، عندما كتب يقول: « إن عظمة الرسام تتعلق بعمق الماضي الذي يحمله في ذاته ».

والمسيحية نفسها ، تماماً لأنها تصبوا الى الشمولية ، الى الـ « كاثوليكية » افلا فيجب عليها تضرب المثل على هذا التجذر في ثقافات جميع الشعوب ، كما دعاها الى ذلك لاهوتيوَ مؤتمر ابيدجان ، في سبتمر (ايلول) ۱۹۷۷ ، مدللين على إن المسيحية تستطيع أنْ تجد في الثقافات الأفريقية تربة لا تقل خصوبة عن الثقافة اليونانية- اللاتينية؟

والحال إن المسيحية ولو أن دفعها الشرقي الأول ما انفك يتفجر (مع الراهب الكالابري يواكيم دي فلور Joachim de Flore الذي ربما كان قد تمكن في سوريا ، من معرفة « فلسفة الاشراق » الإسلامية عند السهروردي الإيراني ؛ ومع المعلم اكهارت Eckhart الذي يرجع طرحه الى الوحي الإسلامي لدى ابن سينا ؛ومع القديس فرانسوا الأسوزي(*) François d'Assise الذي توصل الى إيجاد لغة مشتركة ، في دمياط مع الخليفة عبدالملك ؛ ومع القديس حنا دي لاكروا Jeande La Croix الذي تظهر تجربته الصوفية شديدة الشبه أحياناً بتجارب الصوفيين المسلمين) ، يبقى أن مفهوماً ضيقاً للشمولية المسيحية ألهم سياسة الكنيسة الرسمية إلى حد تحويلها إلى رأس حربة في أكثر الحروب العسكرية إراقة للدماء على طرفي البحر الأبيض المتوسط طيلة قرنين من الحروب الصليبية التي ذهبت عبثاً في فلسطين ، وطيلة سبعة قرون لإعادة فتح اسبانيا Reconquista حيث استقبل العرب في القرن الثامن عشر كمحررين وحيث جعلوا من قرطبة أعظم مركز أشعاع للثقافة في أوروبا .

لقد رفض الغرب . منذ ثلاثة عشر قرناً ، هذه التركة الثالثة -التراث العربي- الإسلامي الذي كان يمكنه وما زال في وسعه ، ليس فحسب أن يصالحه مع حكم العالم الأخرى ولكن أن يساعد على الوعي بالأبعاد

(*) St François d'Assise مؤسس طريقة ونظام الفرانسيسكان ، ولد ، ابن تاجر غني ، جمع حوله تلاميذه من كرسوا انفسهم لحياة الفقر وفقاً لتعاليم الإنجيل ، (حوالي ۱۱۸۲ - ١٢٢٦) . ولم أعرف الخليفة الذي يقصده الكاتب

المترجم

الإنسانية والإلّهية التي بُتر عنها بتطويره من جانب واحد لإرادة القوة فيه على الطبيعة وعلى البشر.

ذلك أن الإسلام- والموضوع الإساسي لهذا الكتاب هو التدليل على ذلك- لم يكمل ويخصب وينشر فحسب. من بحر الصين وإلى الأطلنطي ومن سمرقند الى تومبكتو، أقدم واسمى الثقافات: ثقافة الصين والهند، ثقافة الفرس واليونان، الإسكندرية وبيزنطة. وانما نفخ في امبراطوريات مفككة وحضارات مشرفة على الموت، روح حياة جماعية جديدة وأعاد إلى البشر وإلى مجتمعاتهم أبعادها الإنسانية والإلّهية بنوع خاص من التسامي والتوحيد، كما أعادهُ انطلاقاً من ذلك الإيمان البسيط والقوى الحميدة لإحياء العلوم والفنون، الحكمة الاشراقية، التبنوئية والقوانين.

وقد برزت ملامح يقظة الغرب الأولى في إسبانيا الإسلامية، قبل أربعة قرون من يقظته في إيطاليا.

وكان في وسعها أن تكون يقظة عالمية. فبإطراح الغرب هكذا للتركة الثالثة، تلك التي كان يمكنها توحيد الشرق والغرب، وبانفصال يحرمه لمدة قرون من اسهام جميع الثقافات الاخرى المخصب، راحت المغامرة القاتلة للهيمنة تقوده وتقود العالم الذي يسيطر عليه معه، نحو نموذج انتحاري من النمو والحضارة. ان ما صار اسطورة التقدم وعقيدته قاد الى أكثر تقهقرات التاريخ لا إنسانية.

فقد كانت الاجتياحات العظمى والسيطرات العظمى دائماً نكوصات عظمى في تاريخ البشر. عندما غمرت موجات اجتياح البدو الرعاة الحضارات الكبرى في مناطق الدلتات (دلتاهوانغ- هو، دلتاالهندوس ودلتا ما بين النهرين ودلتا مصر)، لم ينجم النصر عن تفوق في الثقافة وانما عن تفوق عسكري: تفوق الفرسان على المشاة، تفوق سيف الحديد على سيف البرونز. فإن روما لم تسيطر على اليونان وتؤسس امبراطوريتها برهافة ثقافتها وإنما بثقل أسلحتها. وما أحد من الهون والمغول والتتر الذي خرجوا، بقيادة أتيلا، أوروبا بأكملها حتى بلاد الغال، واولئك الذين

بقيادة جنكيز خان بنوا أوسع الامبراطوريات بهدم حضارات الصين وخوارزم وفارس بأكملها والهند واولئك الذين بقيادة تيمورلنك، سيطروا بضرواة من الصين الى الفولغا ومن دلهي الى بغداد، لم يحمل احد من هؤلاء «بُناة الامبراطوريات» جيعهم، رسالة تحضيرية غنية بالمستقبل.

لقد أطلق مؤرخون بحق على هذه الإعصارات اسم «غزوات البربر». لكنهم يُغيّرون، بصورة تدعو إلى العجب، مصطلحاتهم، عندما تكون هذه الاجتياحات من فعل الأوروبيين. فلم تعد هذه «اجتياحات» كبرى وإنما «اكتشافات» عظمى، ومع ذلك، فما اهمية إهرامات ٧٠،٠٠٠ من الجماجم التي شيدها تيمورلنك بعد الإستيلاء على اصفهان إزاء الإبادة الجماعية للملايين من هنود امريكا التي قام بها الـ «فاتحون» الأوروبيون، المزودون بالمدافع، وإزاء خراب أفريقيا بإبعاد ١٠ إلى ٢٠ مليون من السود من بلادهم، استعباداً (وهو ما يمثل، إذا حسبنا عشرة قتلى مقابل كل اسير، رقماً من ١٠٠ إلى ٢٠٠ مليون من الضحايا)، وازاء مذبحة آسيا، من حرب الأفيون إلى المجاعات التي أودت بحياة ملايين الهنود بسبب تدابير الملكية وفرض الضرائب التي ألزموا بها ومن قنبلة هيروشيما الى حرب فيتنام؟

أي إسم يُطلق اليوم على هذا الشكل من هيمنة الغرب العالمية الذي أنفق ٤٥٠ مليار دولار في التسلح عام ١٩٨٠ والذي سبب موت ٥٠ مليوناً من الكائنات البشرية في العالم الثالث نتيجة للعبة المقايضات غير المتساوية؟

فإن الغرب في منظور آلاف السنين هو أكبر مجرم في التاريخ.

إنه اليوم بسبب سيطرته الإقتصادية والسياسية والعسكرية التي لا يشاركه فيها أحد، يفرض على العالم، بأكمله نموذجه في النمو الذي يقود الى إنتحار سكان كوكبنا جميعاً لأنه يولّد في آن واحد، تفاوتات متزايدة، وينزع من نفوس المعدمين وأكثر الناس عوزا كل تفاؤل بأمل في المستقبل ويعمل على أنضاج التمرد اليائس، في الوقت نفسه الذي يوقف فيه ما

يعادل خمسة اطنان من المتفجرات فوق رأس كل واحد من سكان الكوكب الارضي.

لقد آن الأوان لأن نعي بإن نمط نمو الغرب هذا، الذي يقودنا الى حيوات لاهدف لها والى الموت يحاول تبرير نفسه بنموذج من الثقافة والايديولوجية يحمل في ذاته هذه البذور من الموت:

- مفهوم شاذ عن الطبيعة، يعتبرها كما لو انها «ملكية» خاصة لنا، يحق لنا «استخدامها والافراط باستخدامها» (كما يعرف الحق الروماني هذه الملكية) الى حد انه لم يعد يرى فيها الا مخزنا للثروات ومستودعاً لنفاياتنا. بهذا المسلك وبالاستنفاد الطائش للموارد وبالتلوث فإننا ندمر وسطنا الحياتي الخاص ونصبح مساهمين دون وعي بقانون الـ «قصور الحروري»، قانون تبديد الطاقة ونمو الفوضى.

- مفهوم لا رحمة فيه للعلاقات الإنسانية. قائم على فردانية لا كابح لها. لا تولّد إلا مجتمعات تزاحم على الأسواق ومواجهات وعنف حيث تَسْتَرِقّ بعض الوحدات الاقتصادية أو السياسية، الحمقاء أو كلبة الغدرة، الوحدات الأضعف أو تبتلعها؟

- مفهوم مثبط للامال في المستقبل، ليس سوى الأمتداد والنمو الكمي للحاضر، بدون هدف انساني ولا قطيعة إلهية، وبدون شيء يستعلي على هذا الأفق ليعطي معنى لحيواتنا وليحولنا عن دروب الموت.

ولن يكون ثمة نظام اقتصادي عالمي جديد بدون نظام ثقافي عالمي جديد.

أمّا النظام الثقافي العالمي الجديد هو الانتقال من الهيمنة الغربية إلى التشاور على مستوى الكرة الأرضية لإعادة تحديد مواصفات مشروع إنساني شامل.

فإن الحوار بين الحضارات قد اصبح ضرورة ملحة ولا يمكن الأعتراض عليه. إنه مسألة بقاء. لقد بلغ السيل الزّبى بل ربما تجاوز المستوى الذي يهدد بالفيضان.

لم تعد معركة عصرنا المركزية والحيوية، معركة بين الرأسمالية، التي، تولّد النزعات الإستعمارية. والحروب وأزمة حضارتنا الغربية القصوى، و«اشتراكية» ذات نموذج سوفييتي، أصبحت بتوليهما نفس أهداف النمو التي يباشرها الغرب الرأسمالي، كالرأسمالية، ظالمة لشعبها ذاتها، مستغلة للعالم الثالث وشريكة في السباق نفسه الى الهيمنة وامتلاك اسلحة الرعب. انما معركة عصرنا المركزية والحيوية هي معركة الاتهام الاساسي للميثولوجيا الانتحارية للـ «تقدم» وللـ «نمو» على المنوال الغربي، الإيديولوجيا المتميزة بالانفصال بين العلوم والتقنيات (أعني تنظيم الوسائل والقدرة) من جهة والحكمة (أعني التبصر بالغايات وبمعنى حياتنا)؛ وهذه الايديولوجيا متميزة باشارة متطرفة لفردانية تبتر الإنسان عن ابعاده الإنسانية بمعناها الدقيق، المفارقة، التسامي (أعني، على الاقل الامكانية الدائمة للقطيعة مع مشتقات الماضي والمستقبل، وامكانية خلق مستقبل جديد). والجماعة (أعني الشعور الواعي بإن كل واحد منا يكون مسؤولاً، شخصياً عن مستقبل الأخرين جميعهم وعن استخدام جميع وسائل العلم والتقنيات والاقتصاد والسياسة والثقافة حتى يتمكن كل رجل وكل امرأة وكل ولد من إظهار الغنى الإنساني والقدرة على الخلق التي يحملها فيه إظهاراً تاماً).

ففيما وراء فرص التاريخ الضائعة وأبعاد الإنسان الغربي المهدورة، ان مهمتنا هي أن نعقد الحوار من جديد بين حضارات الشرق والغرب لكي نضع حداً لمنولوج الغرب الانتحاري.

كما أن مجتمعاتنا قد شكلها، منذ ست آلاف سنة، الرجال ومن أجل الرجال اعني أنها شكلت من قبل نصف البشرية فقط، بتجاهل أو بنبذ العنصر النسائي المكون له، كذلك فان التاريخ البشري، منذ قرون، وبخاصة منذ ما يدعى بعصر الـ «نهضة» أعني الميلاد المتزامن للرأسمالية والاستعمار، لم يعد يُصنع الا من قبل قسم منهم هو الغرب، بإهمال وبازدراء، عنصره المكون الشرقي، بهذا النهج أن الـ «نمو» الوحيد

البديهي يكون نمو بؤس العالم: البؤس المادي للعالم الثالث، والبؤس الروحي للغرب.

مما يثير العجب أن يطلق الغربيون صفة الـ «نهضة» على التقوقع في المفهوم اليوناني والكائن المجرد من نسيجه الحي، الذي يعنيه في قومية الـ «مدينة» الأغريقية، التي تستبعد منها كل ما هو «آخر» كـ «بربري» ومولود من أجل العبودية وعلى التقوقع في التصور الروماني للملكية والقدرة الإمبريالية.

ولعل الوعي بهذا البتر، الوعي بما ندين به للثقافات وللحضارات غير الغربية يكون اليوم هو الطريق الوحيد الذي يبقى مفتوحاً امامنا خارج طريق الموت المسدود.

فالوعي اليوم بما ندين به للإسلام ليس قط من تخصص مؤرخ، مفارقة هاو أو تلذذ حالم، ولكن مهمة عامل ملتزم، مناضل ومبدع للمستقبل.

إن الإسلام لم يعد ذلك «الكافر» في زمن الصليبيين أو الـ «إرهابي» في حرب التحرير الجزائرية، ولم يعد ذلك الاثر في المتحف الذي يتفحصه المستشرق بعين العالم الاختصاصي بعاديات الحضارات، انطلاقاً من الحكم السبقي بامتيازية الغرب، ولم يعد انقلاب الرومنسي المتعلق بالغرابة بل لم يعد اكثر من هذا، ذلك الانفجار العلمي المذهل الذي كان، عند الخروج من العصور الوسطى قد فتح الطريق ببساطة لعلومنا الـ «حديثة» (مع التضمين بأن هذا الطريق لم يكن إلا ما قبل التاريخ)، انما الإسلام هو تلك الرؤية لله، وللعالم وللإنسان التي تنيط بالعلوم وبالفنون وبكل إنسان وبكل مجتمع مشروع بناء عالم إلّهي وإنساني لا انفصام فيه باقتضاء البعدين الأعظمين، المفارقة والجماعة، التسامي والأمة.

لقد انقذ من قبل، في القرن السابع من تاريخنا من التّفتّت امبراطوريات عظيمة متهاوية. أفلا يستطيع اليوم أن يسهم بالإجابة على جزع ومسائل حضارة غربية، تكشفت عن أنها، بمدة أربعة قرون، قادرة على ان تحفر

قبراً على مستوى العالم وأن تعمل على تغطية أسطورة إنسانية أنشئت منذ مليوني عام، بفعل الابتكارات والتضحيات؟

هذه هي المشكلة التي يبذل هذا الكتاب جهده، إن لم يكن في حلها فعلى الأقل في طرحها. إن الإسلام هو، بصورة لا تتجزأ دين وجماعة. عقيدة ونظام حياة.

فنشأته وانتشاره يطرحان مشكلة نوعية: سوف يكون من العبث الإكتفاء بالقول إن شبه الجزيرة العربية ومكة والمدينة تقع عند ملتقى الطرق التجارية الكبرى والقوافل القادمة من الشرق الى الغرب، من أوروبا ومن الشرق الأدنى الى الهند والى الصين ومن البحر الابيض المتوسط الى المحيط الهندي، إذ قد يفهم من هذا القول إنه في هذا الملتقى من الحضارات امكن فحسب حدوث تمازج بين الاديان والثقافات وليس الإسلام في ذلك إلا الحصلة والمبلّغ.

والحال أن الأمر تماماً على العكس. فإنه إنطلاقاً من مكة ومن المدينة، من شبه الجزيرة العربية بصحاريها وبواحاتها سوف تشع، لمدة قرون، على القارات الثلاث، من الهند الى أسبانيا ومن آسيا الوسطى الى قلب أفريقيا، عقيدة وحيدة وجماعة وحيدة، الأمر الذي ينشأ عنه ثقافة بعينها مخصبة ومجددة لجميع الثقافات الأخرى.

هذا التوسع لا يشابه أي توسع آخر، لا التوسعات التي سبقته (هجرة الكتل البشرية الهائلة من بدو آسيا القصوى) ولا التوسعات التي تلته (اجتياحات الأوروبيين الكبرى، متمتعين، بفرض انفسهم في أمريكا وفي أفريقيا بتفوق عسكري مطلق: تفوق المدفع والبندقية ثم الرشيش).

لم تكن شبه الجزيرة العربية آهلة كثيراً بالسكان حتى أن العرب لم يكونوا يملكون من الأسلحة والفنون العسكرية ما يملكه الفرس اوبيزنطة. إذن لم تتأسس الأمبراطورية العربية على علاقة قوى تؤمن لها تفوقاً ساحقاً.

بل أكثر من هذا سوف لا تكون قابلة للتطبيق هذه الأطروحة أو تلك

الماركسية مختصرة ومختزلة، نزوعة الى البحث عن محرك التاريخ ومحرك ثوراته وتحولاته، في حالة التقنيات والعلاقات الإقتصادية وصراع الطبقات التي تولده.

إن «اختيار» النبي وانتصاره في شبه الجزيرة العربية وتقدم خلفائه الخاطف بالسيطرة في أقل من قرن بعد وفاته، على كامل العالم المعروف عندئذ تقريباً باستثناء جزء من أوروبا الخاملة ومن صين صاعدة نحو ذروة تقدمها، لا يمكن أن يُفهم بدون الأعتراف بمكانة أولى لرسالة نوعية للإسلام.

يمكننا دون جدوى استنفاد مخزون التفسيرات الاقتصادية والجغرافيا - السياسية والعسكرية والدبلوماسية او غيرها فإن انتصار الإسلام مستغلق على الأفهام بدون الإسلام، كعقيدة وكجماعة قائمة على هذه العقيدة.

حتى لو لم يكن المرء مسلماً ولو لم يكن يعترف بالقرآن كتاباً موحى به من الله إلى محمد فإنه لمن المستحيل على المؤرخ أن يرفض الأخذ بعين الإعتبار كحقيقة واقعة يتعذر ردها (وإن لم يدخل في الخطوط الأولى والأحكام المسبقة للفلسفة الوصفية) ذلك الانبثاق لينبوع الحياة الذي راح يقلب اوضاع العالم.

إن الاعتراف بهذا الحدث الأساسي لا يتطلب منا البتة الاقلاع عن التفسير، بل يتطلب بكل بساطة، الاّ نستبعد، قبلياً **a priori**، من المجموع الإنساني، الآخذ دائماً بالولادة وبالنمو في التاريخ، هذا البعد أو ذاك للحياة.

ففي تاريخ إنساني بكليته تلعب الغايات دوراً محركاً بقدر ما تلعب الأسباب.

وإذا ما تجاوزنا ثنائيات الروح والجسد، اليوطوبيات والإهمالات، الإنسلابات والآمال، الباطلة، فإن المشاريع التي يصنعها البشر لابداع مستقبلهم تكون خيرة لها من الفاعلية ما لتيارات وحتميات الماضي الذي يدفعها، وبخاصة عندما تجيب المشاريع والرؤى التنبؤية على مسألة وتوقع عاشتها الجماهير بعمق.

كل « تاريخ مقدس » هو على هذا النحو « ضد التاريخ » ، كما يكون الأثر الفني ، حسب قول مالرو ، « ضد القدر[1] » بمعنى انه يكون انبثاقاً جديداً كل الجدة معاكساً لتيار حتميات الماضي. فالخلق المستمر للعالم وللإنسان يتكون من هذه الانبجاسات ، من هذه التحديات لل« قصور الحراري » Entropie وهذا التقهقر في الطاقات وهذا النمو للفوضى ، والتي تشكل جميعها قانون العالم الطبيعي وكذلك قانون التاريخ في كل مرة يطمئن البشر الى انسياقاته.

فأن يكون هناك ، منذ ثلاثة ملايين سنة من التاريخ الإنساني ، تدفقات من الينابيع كهذه ، انما هذه هي تجربة السمو الاكثر حدوثاً يومياً: فلو لم تكن قد حدثت مثل هذه الانبجاسات لما لا يمكن رده الى مجرد إعادة ترتيب القوى الموجودة من قبل ، لما لا يكون محصلة بسيطة ، ما كان ليوجد في العالم شعر ولا ابتكار علمي او تقني ولا حب للتضحية ولا ثورة ولا خلق فني ولا أنبياء.

ان ينبوع الحياة هذا ، هذا الخلق الدائم ، هو ما اطلق عليه البشر منذ آلاف السنين اسم الله.

ولم يَدّع النبيُّ محمد أبداً انه يجيء بدين جديد وإنما يواصل ويجدد ويتمم تلك العقيدة الأصلية التي كان يجد لها في عقيدة إبراهيم ، التعبير الأمثل.

سوف نتتبع ، بحلقات تتجه الى المركز ، تزداد اكثر فاكثر اتساعاً ، مثل حلقات المسلمين في العالم بأكمله ، المتحولين بابصارهم نحو الكعبة ساعة الصلاة ، المدارات المتتابعة لتوسع الإسلام ولرسالته العالمية.

إن كلام الرسول– المتمم لكلام ذُرِّيَّة طويلة من الأنبياء– ولا سيما إبراهيم وموسى وعيسى– قد ظهر في لحظة فاصلة من التاريخ.

وبادىء ذي بدء في عالم مكة الصغير حيث كان في مطلع القرن السابع ،

---

(١) انظر: Gilbert Durand: «Le Statut du Symbole et L'imaginaire au jourd'hui» Lumiere et Vie, mai 1967

يتجابه شكلان للحياة الإجتماعية والنظرة للعالم: نظرة حياة الصحراء ونظرة حياة الواحة، القبيلة والمدينة.

كانت القبلية في الجاهلية تقوم على رابطة ووحدة الدم في الأسرة وليس كما في المجتمعات المدينية، على امتلاك الأرض او على تكاملية الوظائف، فالتضامن الضروري في الصحراء لم ينشأ من وحدة هدف، من وحدة مشروع خارج عن وجود القبيلة. هذا الوجود نفسه هو غايتها النهائية الخاصة. وهو شرط الهوية الشخصية لكل فرد من اعضائها دون اخضاعه لاسلوب «تقسيم العمل»، المباشر عند تكوين المدن في الواحات. وهذا لا يعني البتة ان القبيلة تقبع في حالة الجمود: فحياة ترحال البدوي هي اقتلاع دائم، ان اجمل الشعر القبلي في الجاهلية (الـ «قصيدة») تبدأ دائماً بتذكر المنازل والديار المهجورة، والحنين إلى الحبيبة التي يُعثر على اثارها. وبعدها تأتي على ذكر ملحمة الصحراء وعواصف الرمال. ثم اخيراً تتناول تمجيد وحدة القبيلة والتفاخر بفضائلها: الشرف، الكرم، الشجاعة، التضامن، وهو تضامن لا ينفي، بل على العكس ينطوي على توكيد الشخصية في المسرات كما في الحب او التضحية بالذات.

أما في الواحات التي اصبحت مدنا بزراعتها وحرفيتها وتجارتها وملكيتها الخاصة ومراتبيتها الاجتماعية وسياستها، فقد نشأت اشكال جماعية اخرى ثم تدهورت: إذ أحدث التقسيم المتزايد للعمل وتكاملية الوظائف، روابط جديدة بل وكذلك مزاحمات وتفاوتات، ورغبات في الإمتلاك والقوة وميولاً للترف وشهوات للسيطرة.

كان هذان النمطان من الجماعة، مجتمع الصحراء ومجتمع الواحة يتعايشان ويتداخلان: داخل المدينة كانت الجماعات القبائلية ما زالت بخصوصاتها متأصلة، فالبدو من اهل الإبل كانوا بحاجة الى فلاحين مزارعين مقيمين. وكان البدوي الراعي يملك، بفضل مطاياه السريعة، تفوقاً عسكرياً على الفلاح والحرفي والتاجر المرتبطين بالأرض؛ وكان يؤمن حماية معينة

للقوافل التجارية باتاوة محددة وفي حال التخلف عن الدفع كان يصل الى جبايتها بالغزو.

في جنوب شبه الجزيرة العربية فحسب حيث تصد الجبال الرياح الموسمية القادمة من المحيط الهندي كانت تهطل أمطار منتظمة تتيح زراعة من اغنى زراعات الحبوب والثار والبقول والكرمة والزهور وقد جعل تطور وسائل الري وفن المهارة وتنظيم المدن والملاحة من هذا الشطر الجنوبي من شبه الجزيرة العربية منطقة مزدهرة حيث أينعت حضارة رفيعة بالاتصال مع الهند وافريقيا وبابعد من ذلك، بواسطة مصر، بالبحر الابيض المتوسط، باليونان وبسوريا بل وربما باسيا الوسطى. كانت روابط هذه الـ«عربية السعيدة» كما كان يسميها القدماء، بعرب الصحراء والواحات معقدة: كانت تستخدم البدو طواعية كمحاربين مرتزقة لحماية تجارات قوافلها.

وفي شبه الجزيرة العربية هذه، من مطلع القرن السابع، التي ذكرّنا بتنوعها الاجتماعي، كان القلق الروحي عظيماً، فان الجو كان جو الانتظار المتلهف والقلق لتحول ضروري.

وكانت كثرة معتقدات القبائل الدينية تجعل كل توازن بينها مؤقتاً على الرغم من الهدنات الدينية الدورية (الأشهر الحرم) التي كثيراً ما كانت تنتهك حرمتها بما كان يسميه الإخباريون من العرب حينئذ بـ«حروب الفجار».

أن أمر وقوع شبه الجزيرة العربية، وبخاصة مثلث مكة والمدينة والطائف في الجنوب، في ملتقى التيارات التجارية بين أوروبا والهند والصين، كما ما بين بلاد ما بين النهرين والحبشة، كان يسهم في مضاعفة ومزج المعتقدات والثقافات.

بين اديان السكان الاصليين كانت اشكال الشرك المختلفة تتوالد، مع عبادات الارواح او الآلهة الخفية كـ«جن» الصحراء والمعبودات ذات

الشكل الحيواني أو البشري؛ وثان من الحجر او مواقع مقدسة تشكل اماكن للحج حيث تقام طقوس سحرية.

إلا أنه بموازاة هذا الشرك، كان ثمة صبو عام الى حد ما إلى إله، إن لم يكن اوحد فعلى الأقل أعلى من الآلهة الأخرى: في الحجاز، كانت الإلآهات الثلاث يعتبرن بنات لإله واحد هو: الله.

وفي حين كانت «شرعة الشرف» لدى البدو تمثل احالة إخلاقية تتجاوز تلك العبادات الوثنية المتنافسة فإن ازمة الضمير الناشئة من جراء الجابهات بين تلك المعتقدات قد حَفَزَت رجالاً الى البحث عن صيغة ترابط حياتي اسمى للعيش وفقاً لشريعة واحدة وإله واحد. كان هؤلاء هم الـ «الأحناف» الذين انفصلوا عن الشرك.

كانت أصولهم متعددة: فلا شك أنه كان من بينهم مشركون قدماء أكثر تشدداً بدقة عقيدتهم وحياتهم، الذين انتقلوا من الاعتقاد بإله اعلى من الآلهة الأخرى إلى إله واحد: هو (الـإله). وآخرون، ولا سيّما في الشمال من الجزيرة، الذي كان في وسعهم الأحتكاك بأديان إيران، أحسوا بانهم معبأون كمريديّ زراتوسترا في صراع اهورامزدا من اجل الخير ضد قوى الشر في العالم. وكان منهم على الأخص أولئك الذين يتوقون للعودة الى عقيدة إبراهيم الاصلية، عقيدة التسليم الكامل لإرادة إله أوحد تتجاوز وصاياه عقولنا وروحياتنا - البشرية. وأيضاً بين أولئك، ليس يهود فحسب وإنما رجال، كانوا، فيا وراء الطقوسيات والتخصيصيات اليهودية، يرجعون الى النبع. ولكن كذلك مسيحيون تعبوا من الحياة في جو المشاحنات اللاهوتية التي يحسمها في غالب الإحيان عنف القمع الإمبراطوري أو تسويات حساب بين الفرق الطائفية.

لقد دعا الإمبراطور قسطنطين إلى مجمع نيقية (٣٢٥) ليس بدوافع من العقيدة قط بل لأسباب سياسية هي: أعطاء امبراطوريته المهددة دعماً بوحدة أيديولوجية. وهكذا فإن التجربة المعاشة للحب - حب إله لم يجد في قدرته المنفردة والمسيطرة كمشرع كما في العهد القديم، ولكن صورته

الإنسانية الأقرب هي صورة حب إنساني لا ينغلق على نفسه في أنانية ثنائية بل يبقى منفتحاً على الآخر، على جميع الأخرين بدون حدود - صيغت إذن وترجمت في هذا الجمع بلغة الفلسفة اليونانية وثقافتها، الغريبة أتم الغربة عن هذا الوحي المسيحي الأساسي.

وعلى ذلك فإن الإسلوب الجديد للحياة الذي اوحى به يسوع الناصري، المقبول مباشرة لدى جمهرة بسطاء الناس والذي أثار فيهم كثيراً من الابطال والشهداء في وجه الاضطهادات الرومانية، اصبح في رطانة ارسطو، تأملاً مجرداً غير مفهوم من الشعب المتفرج على المخاصات «البيزنطية» بين الطوائف اللاهوتية المتناحرة وضحيتها.

إن «البُشْرى». التي يكشف عنها الإنجيل كيف يكون في وسع حياة إنسان ان تعاش الهياً، بكمال مطلق في الحب حتى السمو الى التضحية العظمى على الصليب، كانت تغور في كلمات ملتبسة للغة «ميتة» أعني كلمات لغة لم يعد أي شخص بحاجة اليها ليعبر عن تجربة حبه المُعاش او عقيدته. وراح الناس منذئذ يتنابذون ويقتتلون طيلة قرون من أجل عبارات غريبة عن الإنجيل: هل الابن «كائن في جوهر» الاب؟ فتولدت «هرطقات» عديدة من جراء الأجوبة المعطاة لهذه المشكلة الفلسفية اليونانية الباطلة من دون ان تكون لها أية علامة بالرسالة المسيحية.

في زمن الرسول، باعتبار أن كل مسيحي «مهرطق» ملحد في نظر الآخر (على الأقل على مستوى رؤساء طوائف كنائس الإسكندرية والقسطنطنية وانطاكية وروما او غيرها) وبالنظر الى أن احد الاباطرة السياسيين هو الذي يفصل بالنهاية في المجادلات. فإن الاتجاه السائد في الشرق كان أتجاه الـ «نساطرة». كان هؤلاء النساطرة الذين ينتسبون الى نسطوريوس Nestorius بطريرك القسطنطنية عام ٤٢٨ وهو نفسه تلميذ تيودور دي موبسويست Theodore de Mopsueste يؤكدون بأن الله وحده (الاب) لم يكن ممكناً لا أن يُخلق ولا أن يولد وأن يسوع الناصري لا يملك إذن أن يوضع على نفس المستوى وأن مريم بالتالي لم يكن في الوسع تسميتها

« ام الله » ولكن ام يسوع. وقد نشأت هذه النسطورية في بلاد فارس وهي ما يحتمل أن يكون الرسول عرفها عندما كان يقود الى سوريا قوافل خديجة زوجته المقبلة.

وفي الحبشة حيث نصح محمد عدداً من اتباعه بالهجرة عندما كانوا في مكة يتعرضون للتعذيب، كان الفارق الدقيق الراجح هو الـ « مونوفيزية » التي تعترف بالمسيح بطبيعة واحدة: إلٰهية وليست إنسانية.

وفي اسبانيا كانت تنتشر « هرطقة » فريدة هي الـ « بريسيليانسم » Priseillanisme مؤسسها اسقف أفيلا بزيسليان الذي أعدم في تريف عام ٣٨٥. وقد تأثر مذهبه بالغنوصية التي يمكن بلوغ الله وفقاً لها بالمعرفة وبالحضور المباشر، ولم يكن يسوع إلا رسولاً عظيماً.

وأخيراً كان الـ « أريوسيون » ما يزالون باقين في مصر. وهم اتباع اريوس، اسقف من أصل ليبي ومدرس في الإسكندرية في زمن مجمع نيقية الذي أدانه. وفي رأي اريوس بما إن الاب هو وحده غير مولود، فإنه وحده هو الله. وما الابن الا وسيطا بين الله والعالم المخلوق.

في زمن ظهور الرسول كان الفحوى الديني، في برقشته، مشكلا إذن من وثنيات متعددة الألهة من معناها الإنساني ومن طقوسية يهودية جافة ومن « طوائفية » مسيحية. وكانت هذه الايديولوجيات المتباينة جميعها والمتناقضة والمنفصلة عن الحياة تفاقم التفكك الإجتماعي. عندئذ كشف الرسول عن عقيدة بسيطة وقوية، أعادت الروح لمجتمع جديد.

لم يدع انه يؤسس ديناً بل جاء ليرشد الناس بوحي من الله، إلى أن يتذكروا من جديد العقيدة الأصلية عقيدة إبراهيم[1]. أعني ألا نعبد إلا

(١) القرآن الكريم، سورة البقرة، آية ١٣٥: « وقالوا كونوا هوداً او نصارى تهتدوا قل بل ملة إبراهيم حنيفاً وما كان من المشركين. قولوا امنا بالله وما أنزل الينا وما انزل الى إبراهيم وإسماعيل وإسحق ويعقوب... » ويتردد ذلك في مناسبات عديدة وبخاصة في سورة آل عمران آية ٦٧ وآية ٩٥؛ وفي سورة الأنعام الآية ١٦١؛ وفي سورة النحل الآية ١٢٠ والآية ١٢٣.

إلهاً واحداً، وأن ننبذ إذن المعتقدات الباطلة الطفيلية والطقوس التي لا حياة فيها. ولم يكن ذلك استبعاد جميع اشكال الشرك بتعدد الإلّهة وعبادة الاوثان وانما اخضاع كل سلطة وكل ملكية وكل معرفة لمفهوم النسبية.

إن الله اكبر من اعظم الملوك، وإليه وحده يُدان بالإجلال المطلق؛ فها هنا المبدأ بحق لا يجوز التصرف فيه، بالصمود في وجه كل طغيان وبمعارضة كل سلطة، الأساس الإلّهي لمساواة بين جميع الناس من وراء أي تسلسل في المراتب الإجتماعية، وعندما توجه الى صحابته بالكلام لأخر مرة بمكة في «حجة الوداع» في اذار ٦٣٢ ألح محمد (ﷺ) على المساواة بين جميع الناس أمام الله دون تمييز في الأصل والغنى أو الدم كما جاء في القرآن: «إن أكرمكم عند الله أتقاكم».

وثمة توكيد بنفس القدر من الرديكالية والتشدد على التسامي كان يمطي اساساً جديداً بصورة جوهرية للجماعة، للأمة. فالتسامي والأمة هما المحوران المتجاذبان اللذان لا يتجزآن في رسالة النبي.

فالله وحيد وهو حقيقة واحدة. وهذه هي الشهادة، المبدأ القاعدة لإعلان الإيمان والمسلمة الثانية فيه وهي أن محمداً رسول الله، تشير إلى حركة الأوبة؛ ذلك أن محمداً هو القدوة نفسها لكل حقيقة ينظر اليها كوحي واشارة من الله. فالقرآن هو الله، في بلاغه للناس، متوجهاً اليهم بالكلام الذي يوحيه الى الرسول من اجل ربطهم بمصدرهم.

ليس فقط لا توجد الوهية اخرى غير الله ولكن ليست هناك حقيقة أخرى: «سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبيّن لهم أنه الحق..» (سورة فصلت ٥٣). فالنبي يشخص الخلق كله، الذي يكون كل شيء فيه «آية»، كل شيء هو تجلي من الله: ان نفس كلمة آية: أمارة تعني في أن واحد آية من القرآن، وانساناً يكون مرآة للإلّهي او حقيقة واقعة من الطبيعة. فما من شيء في وسعه ان يكون ولا يكون إلّهياً. ويكون وهمياً غير حقيقي كل ما يجري ادراكه او يتم تصوره خارج صلته بالله ليس هناك اذن فصل بين المقدس والمدنس. كل شيء يكون مقدساً بعلاقته بالله.

فالكفر يرتكز على النظر الى الأشياء كما لو كانت مستقلة عمّا هو أصلها وغايتها ومعناها.

هذا الوحي بالوحدة الإلّهية (التوحيد) الذي يعطي لكل حياة ولكل شيء معنى بالنسبة لعلاقته بالكل، ليس توحيداً جامداً، توحيد الإيمان بإله واحد مجرد، جاعلاً من الله فكرة واقل من ذلك أيضاً. حلوليه، وحدة للوجود تستبعد المفارقة الأمر الذي يكون بالنسبة للمسلم، العالم الغائب منه الله. الوحدة الإلّهية، التوحيد، هو فعل. فعل من الله دائم الخلق، فعل من النبي، الذي بكلامه، الموحى به من الله يكون ليس وحدة او جملة ولكن فعل توحيد، فعل تجميع، فعل لكل إنسان يعي أنه ليس ثمة إلّهي وحقيقي إلا الله وأنه في كل لحظة يربط كل شيء وكل حادث وكل عمل بمبدئه.

وليس في الوسع فهم توسع واشعاع الإسلام ولا حاليّته اليوم من دون ان نلفت النظر إلى وجهين اساسيين تجلّيا منذ ظهور النبي. قبل كل شيء ان التوحيد هو عمل يدل على سخف اعتبار الإسلام كما لو كان يقود إلى الجبرية: إنه يقدم على العكس الأساس الاصلب لمسؤولية الإنسان وحريته فاسم الـ «إسلام» نفسه يعني الـ «تسليم» الامتثال للارادة الإلّهية، وعليه فإن كل شيء، في تصوره للتوحيد، المكل يكون «مسلماً» فمثلاً: الشجرة في ازهراها، الحيوان في نموه، الحجر في جماديته، لكن هذا التسليم لا يتعلق بها. ليس في مكنتها الافلات من القانون الذي يحكمها. فالإنسان وحده يستطيع «نسيان» طبيعته الحقيقية: «قال كذلك أتتك آياتنا فنسيتها وكذلك اليوم تنسى» كما قيل له في القرآن (سورة طه ١٢٦). فهو يصبح مسلماً اذن بالاختيار وذلك بتذكره الشريعة الأولى، شريعة التوحيد والمجموع التي تعطي معنى لحياته. وهو مسؤول مسؤولية تامة بما انه يملك امكانية الرفض.

من جهة أخرى سوف يكون غريباً اعتبار عقيدة قادت المسلمين في غضون ثلاثة ارباع القرن، الى تجديد أربع حضارات كبرى وإلى الإشعاع على نصف العالم، عقيدة قدرية، منقادة. هذه الدينامية في الفكر والعمل

هي عكس القدرية: لقد اقتادت ملايين الناس الى التأكد من أنه كان يمكنهم ان يعيشوا على نحو آخر.

الملاحظة الثانية تنصب على وجه الدقة على هذا النهج الجديد للحياة: إذا كان الإسلام تمكن من الانتشار بمثل هذه المقدرة وبهذه السرعة بادىء ذي بدء في بلاد العرب ثم من المحيط الاطلنطي إلى بحر الصين، فذلك لأنه كان يجدّد معنى الحياة لدى شعوب ضلّت الطريق بتفكك مجتمعاتها وثقافاتها وعقيدتها.

في مبدأ جميع تلك التجديدات كانت هناك هذه الإرادة باستعادة عقيدة أصلية: هي عقيدة إبراهيم، العقيدة التي كانت تُتَرجم الى افعال تخضع الى أمور نسبية مراتب البشر وثرواتهم وحكمهم وتبذل جهدها في تحقيق المشروع الإلّهي.

كان القرآن يعترف بصدق انبياء التوراة على أنهم رسل لله نفسه: شرائع موسى وانجيل يسوع كانت كلام الله.

وقد أوصى القرآن بأهل الكتاب من اليهود والنصارى: «ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن إلا الذين ظلموا منهم وقولوا أمنا بالذي أنزل إلينا وأنزل إليكم وإلّهنا وإلّهكم واحد ونحن له مسلمون» (سورة العنكبوت ٤٦). فكل وحي، كل «تنزيل» من تلك التنزيلات النبوية هو حلقة من سلسلة من نفس الحقيقة الإلّهية، حتى لو كانت الرسالة حُرِّفت، فالمسلم يكرّم إبراهيم وموسى وعيسى (حتى أنه يوجد في بلاد الإسلام «مساجد يطلق عليها اسم مريم» وفي ليبيا في عهد العقيد القذافي يُحتفل بعيد الميلاد كما تكرم مريم العذراء).

«قولوا آمنا بالله وما انزل الينا وما انزل إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحق ويعقوب والأسباط وما أوتي موسى وعيسى وما أوتي النّبيون من ربهم لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون». (سورة البقرة ١٣٦).

ولن يكون في الوسع إقامة حوار صحيح إذا لم نعترف بأن في القرآن (أيا كان رأي غير المسلم في مصدره) وميض من الإلّهي.

حتى عبدة الاصنام، المترددون الى الكعبة في مكة للحج، اكتشفوا، فيما وراء آلهتهم، عقيدة تدمجهم في العام وتعطي حياتهم وكل شيء معنى، وشرعة لعملهم.

وما من احد كان لديه الإحساس، وهو يستقبل رسالة النبي، بأن ينكر وجوده الشخصي بل على العكس، كان يكتشف من جديد، تحت ركام الأوهام والطقوس والمعتقدات، فيما وراء الكهنة المدعين أنهم يلقنون العقيدة ويقومون مقام الله، كانهم حائزون على الحقيقة، عقيدة ونهجاً يعيدان إليهم الأمل الجاهد بتغيير العالم.

لم يعد هناك وسطاء، أعني كهنة ينصبون انفسهم ادوات ليتوقراطية باطلة، كما لم يعد هناك ملوك او أمراء يزعمون إنهم نواب الله على الأرض ما دام أن الله نفسه يوحي بشرائعه. بعد الآن ما من أحد يستطيع اغتصاب المقدس.

إنها عقيدة تربط الإنسان باصله وبغايته معاً وتعطي معنى لحياته إنطلاقاً من «أركان» الإسلام الخمس.

١ - الجهر بالعقيدة، الذي سبقت الإشارة إليه، الشهادة بأن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله. فالكون باكمله على هذا النحو يتخذ معنى، إذ يتجلى المطلق في النسبي على شكل «اشارات» ورموز. إن الطبيعة والبشر. تماماً ككلام القرآن. هم ظهور، هم تجلّي الله. «تسبح له السموات السبع والأرض ومن فيهن وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم إنه كان حليماً غفوراً» (سورة الاسراء ٤٤).

٢ - الصلاة وهي المشاركة الواعية من الإنسان بهذا التسبيح الذي يربط كل مخلوق بخالقه. «عد الى ذاتك تجد الوجود كله مختصراً فيك».

ان الصلاة تريح المؤمن بهذه العبادة الشاملة: فبالقيام بها، وقد ولّوا وجوههم شطر مكة، يندمج المسلمون جميعهم وجميع المساجد التي تشير وجهة المحراب في كل منها إلى اتجاه الكعبة، بدوائر متحدة المركز، بهذا

الإنجذاب الواسع للقلوب الصافية نحو مركزها. والوضوء، يرمز الى عودة الإنسان الى الطهارة الأصلية، مستبعداً منه، بهذا الاغتسال كل ما يمكن ان يشوب، بأي كدر، صورة الله، وبهذا يصبح مرآته الصادقة.

٣- الصوم وهو إيقاف طوعي للايقاع الحياتي، توكيد حرية الإنسان بالنسبة لِلـ «أنا» ولرغباتها وفي نفس الوقت هو التذكير بوجود من هو جائع فينا كما لو كان تذكيرا بذات أخرى يجب المساهمة بانتزاعها من البؤس والموت.

٤- الزكاة ليست متسوّلا، إنما ضرب من العدالة الداخلية، اعطيت صيغة المؤسسة، وهي الزامية تجعل تضامن المؤمنين فعالاً، أعني اولئك الذين يعرفون التغلب في أنفسهم على الأنانية وعلى البخل. والزكاة هي التذكير الدائم بان كل غنى لله شأنه شأن كل شيء. وإن الفرد لا يمكنه ان يتصرف فيه على هواه وأن كل انسان هو عضو في جماعة.

٥- الحج الى مكة، بيت الله الحرام لا يجسّم الحقيقة العالمية للأمة الإسلامية فحسب، بل إنه يحيي في داخل كل حاج الرحلة الداخلية نحو مركز ذاته.

فالمسألة المركزية في الإسلام، في جميع مظاهره هي هذه الحركة المزدوجة من مدّ الإنسان نحو الله وعودة الله إلى الإنسان، انبساطاً وانقباضاً في قلب المسلم: «... قالوا إن الله وإنا إليه راجعون» (سورة البقرة الآية ١٥٦).

ترتكز هذه الطريقة في تصور حياة التسامي والعقيدة على شكل جديد من الحياة الإجتماعية ظهرت سماتها الأساسية في المدينة. فقد أعطى النبي، حقيقة، عندما اصبح المؤسس لدولة في المدينة عام ٦٢٢ المثل الأول لجماعة من نموذج لم يكن يعرف حتى ذلك الحين: فهي ليست بعد الجماعة الجماعة القبلية، المتحدة بروابط الدم لدى البدو الرحل أو المقيدة بالإرض لدى الحضريين. كذلك ليست «أمة» بالمعنى الغربي للعبارة، مرتكزة على وحدة ارض وطن، وسوق ولغة او تاريخ، أعني على معطيات كالعرق

والجغرافيا او التاريخ- وبالتالي على الماضي-، ولكن مجتمع نبوي مبني على تجربة مشتركة من تعاليم الله.

إن التأمل في مجتمع المدينة يتيح استخلاص القاسم المشترك بين جميع المجتمعات الإسلامية التي تريد أن تكون امينة بصورة صحيحة على تعاليم النبي.

قبل كل شيء فيما يتعلق بالسلطة السياسية. بفصل مبدأي الإسلام الإساسيين- مبدأ السلطة لله وحده وهو الذي يجعل كل سيادة إجتماعية نسبية ومبدأ الـ «إستشارة»، الشورى الذي يستبعد اية وساطة بين الله والشعب، يُزال، في أن واحد، أي استبداد مطلق يضفي القداسة على السلطة ويصبو إلى أن يجعل من القائد إلهاً على الأرض، وآية «ديموقراطية» من النموذج الغربي، أعني الديموقراطية الفردانية، الكمية، الإحصائية، المفوضة، المستلبة. ذلك أن الحرية ليست نفياً ولا عزلة، لكنها انجاز للإرادة الإلهية.

وفيا يتعلق بالملكية: إذا كانت كل ملكية هي ملك لله، وأن كل إنسان لا ينال منها بعمله إلا حق الإنتفاع فإن التصور القرآني والنبوي للملكية هو العكس نفسه للتصور الغربي والبورجوازي.

ففي الحق الإسلامي، ليست الملكية خاصية من صفات الفرد ولا من صفات الجماعة وانما هي وظيفة اجتماعية، مرتبة لتلبية مقتضيات الإرادة الإلهية في الـ «أمر بالمعروف».

أليس التسامي والجماعة هما الإسهام الذي يستطيع الإسلام اليوم ان يقدمه لخلق مستقبل بوجه إنساني، في عالم جعل: استبعاد السمو منه وتدمير الجماعية بالفردية وسيطرة نموذج جنوني من النمو. الوضع الراهن Statu quo لا يمكن ان يعاش، ومستحيلة فيه الثورات من النموذج الغربي.

كان جان جاك روسو، في عقده الإجتماعي يستند الى تصور مجرد للفرد ولم يكن يستطيع في النهاية تخيّل الاندماج الاجتماعي الا من خلال

أسطورة «إرادة عامة» أظهرت أشكالها التاريخية الملموسة عبر البرلمانات والاحزاب، كل ما كانت تنطوي عليه من تفويض بالسلطة واستلاب لها، لاعطاء صورة ممسوخة عن الـ «ديموقراطية»، إذ اصبحت مشاركة الشعب في السلطة تصورا وهمياً ومخاتلة.

وكان الأمر على هذا النحو بالنسبة للملكية: فلقد قاده تعريفها الفرداني الروماني والبورجوازي الى نظرية الـ «صالح العام» المزعومة، القائلة بأنه إذا جدّ كل واحد في نيل مصلحته الشخصية فإن الصالح العام سوف يتحقق. وكان لا بد من انقضاء قرنين من الاضطرابات الإجتماعية التي ولّدت هذه «الليبرالية الإقتصادية» التي لم تتفق، لتنفضح هذه الغربة الإقتصادية عن «الصالح العام» وكذلك الغربة السياسية عن «الارادة العامة» فإن التجارب الموصوفة بالـ «إشتراكية» التي أحلت محل هذه الأساطير أسطورة «حزب» عالم بكل شيء ومرسل من العناية الإلّهية الذي سوف تتمثل فيه بدوره، باسم طبقه يقال انها رسولة المستقبل ولكنها لم تستشر أبداً، تلك «الارادة العامة» او ذلك «الصالح العام»، قد قادت إلى طرق مسدودة اخرى.

إننا لا نسعى مطلقاً إلى اعتبار جميع منجزات المجتمعات الإسلامية التاريخية مثالية. بل نعتقد أن نشدان استنباط تشريع صالح لجميع الأزمنة وجميع الشعوب من نص منزّل، ينكشف عن نزعة تمامية ضارة. ألم يرد في القرآن «ولكل امة رسول واذا جاء رسولهم قُضي بينهم بالقسط وهم لا يظلمون» (سورة يونس ٤٧) وبصورة اكثر دقة أيضاً: «وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبيّن لهم...» (سورة إبراهيم ٤).

واليوم إذا لم يتجمد الإسلام في ماضيه وإنما عرف كيف يحل مشكلات عصرنا بروح مجتمع المدينة، متذكراً، أن البقاء على الإخلاص للأجداد لا يكون بنقل الرماد من موقدهم، وفقاً لتعبير جوريس، بل الشعلة وإن النهر باتجاهه إلى البحر يكون وفيا لمنبعه، إذن لاستطاع أن يشق لنفسه، ليس فحسب من أجل المسلمين، وإنما بصورة شاملة، افاق اشتراكية لا تشلّها قط

العلموية الوضعية ولا الفردانية الغربية وإنما تُخصبها القيم الأساسية التي سبق لها أن ابتعثت مجتمع المدينة ببزوغ شعلة الأمل: التسامي والمجتمع.

*

ليس في الوسع إذن تفسير انتشار الإسلام بأسباب خارجية فحسب مثل وهن الامبراطوريات المغلوبة الاكيد وبالتالي تفككها (امبراطورية الشرق الرومانية، امبراطورية فارس الساسانية، امبراطورية الفيزيفوط في أسبانيا) وأقل من ذلك أيضاً بأسباب عسكرية فقط.

لقد انهكت امبراطورية الشرق الرومانية والأمبراطورية الفارسية الساسانية «عظيمتا» ذلك العصر احداهما الأخرى بالفعل في حروب لم تتوقف بينهما من اجل الهيمنة والسيطرة على الشرق الأدنى وبصورة خاصة من ٦٠٤ إلى ٦٢٨.

ومن المؤكد كذلك ان الامبراطوريتين المتخاصمتين قد أدخلتا القبائل العربية في شؤونها باستخدامها اولئك الفرسان المحاربين من الصحراء كميليشات من أجل الدفاع عن «ثغور» دولتيهما المتقدمة.

اقام الفرس الساسانيون، في الحيرة، على مقربة من عاصمتهم ستيزيفون، قبيلة بني لخم، فجعلوا منها أسرة مالكة، اللخميين، وكان عليهم كاتباع، مهمة مقاتلة الرومان بصورة دائمة وردهم عن الحدود. وبالمقابل اختار اباطرة بيزنطة اسرة عربية اخرى هي أسرة الغساسنة من البدو الذين كانوا بمنطقة شرق الاردن الحالية، ليجعلوا منها عام ٥٢٩ أمراء الغساسنة الذين اعتنقوا المسيحية «المونوفيزية» (التي كانت ترفض الاقرار بـ «طبيعة» مزدوجة ليسوع)، وكانت شائعة منتشرة على نحو خاص في سوريا ومصر.

وكانت تلك عوامل مؤاتية لانتصارات العرب المسلمين المقبلة.

إلا أن الأسباب العميقة لهذا الانتشار الخاطف، التي اتاحت، غداة وفاة الرسول، في مدة اثنتي عشرة سنة، من ٦٣٣ إلى ٦٤٥، تأمين السيادة

العربية في فلسطين وسوريا وما بين النهرين كما في مصر (إذ لم تتوقف هذه الموجة الأولى إلا أمام عوائق طبيعية: سلاسل جبال طورس، في أسيا الصغرى، وسلاسل الجبال في إيران الشرقية، وفي الغرب صحاري النوبة وليبيا) كانت أسباباً داخلية مرتبطة بجوهر الإسلام نفسه.

باديء ذي بدء كان التأكيد الأساسي على سمو الله، يجعل جميع السلطات نسبية، يلتمس كما رأينا مساواة مبدئية بين الجميع ويصبح إذن خميرة تحرر من جميع الاضطهادات السياسية أو الإقتصادية أو الدينية، ويفتح باب الأمل أمام جميع المضطهدين.

وهذا ما يفسر لماذا عمل انتصار عسكري واحد على كل من المستبدين الجالسين على سدة الحكم (هيرقل في عام ٦٣٦ بالنسبة لامبراطورية الشرق الرومانية؛ يزدجرد بعد الاستيلاء على ستيزفون، عاصمته، في عام ٦٣٧ بالنسبة لإمبراطورية الفرس الساسانية، أو فيما بعد عام ٧١١ انتصار عدد قليل من مقاتلي طارق على رودريق ملك الفيزيقوط على الريوباريات في أسبانيا) على انهيار امبراطوريات كامبراطورية الفيزيقوط في اسبانيا أو امبراطورية فارس أو على التخلي للعرب عن اغنى مقاطعات امبراطورية الشرق الرومانية (سوريا ومصر ثم بعد قليل افريقيا الشمالية كلها).

في كل حالة، بعد هزيمة الفئة المسيطرة المكروهة من الشعب، كان العرب يستقبلون كمحررين من قبل أولئك الذين كانوا ضحايا اضطهاد إجتماعي او سياسي أو ملاحقة دينية.

فبالنسبة للمسيحيين المونوفيزيين الملاحقين كهراطقة في امبراطورية الشرق الرومانية، كما بالنسبة للمسيحيين النسطوريين في فارس. كما بالنسبة لقبائل البربر – التي ساندت فيما مضى الدوناتيين(*) في حين ان القديس

(*) نسبة الى دونات Donat أسقف نوميديا ثم قرطاجة (متوفي حوالي ٣٥٥) ترأس حركة سميت باسمه فاستطاع تحت شعار أورثوذكسية الاسرار المقدسة ان يترأس الفلاحين والمزارعين من السكان المحليين الفقراء ويؤلبهم على الاغنياء من المستعمرين الرومان..

« المترجم »

اوغسطين دعا ضد الهرطقة الى قمعها عسكرياً وبوليسيا من قبل امبراطور روما - كما بالنسبة لليهود أو المسيحيين الإيانيين او البريسيليين في أسبانيا الذين يلاحقهم اكليروس متعصب، كما بالنسبة للفلاحين الاقباط في مصر الخاضعين لابتزازات واغتصابات كبار ملاكي الارض البيزنطيين كان انتصار العرب على أسيادهم ومضطهديهم، خلاصاً لاسيا وان «هرطقاتهم» الناشئة بالنسبة لمعظمهم من التفسيرات الهلّينية للثالوث، كانت تجعل التصور الإسلامي لله وللتوحيد مقنعاً بسهولة. فالسورة ١١٢ من القرآن تقول:

«قل هو الله أحد، الله الصمد، لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفواً أحد».

هكذا كان في مكنته كمسيحي مونوفيزي أو نسطوري أو أرياني ان يتعرف، فيا وراء تمحكات اللاهوتيين الفائقة الدقة، على عقيدته الاساسية الخاصة، كما أيدها بصورة رائعة مجمع لاتران الديني الرابع، المنعقد عام ١٢١٥ لادانة تصور يواكيم دي فلوري للثالوث.

وقد أكد هذا المجمع من جديد، دائماً بنفس الكلام المقتبس من الإغريق، على الوحدة المطلقة للـ «جوهر، او الكنه او الطبيعة الإلّهية»، فعرفها على انها «حقيقة علوية لا تدرك ولا توصف [...] وهذه الحقيقة لا تلد ولم تولد».

في دراساته عن وضع الكنيسة في سوريا في القرن السادس، يستشهد سيادة الأسقف دوشين Duchesne بميشيل السوري فينقل عنه ما يلي: «ان إلّه الأنتقام إذ رأى خبث الرومان وأذاهم، الذين حيث ما كانوا يسيطرون، ينهبون بوحشية كنائسنا واديرتنا ويقضون علينا بلا شفقة، أرسل إلينا من الجنوب ابناء إسماعيل لانقاذنا منهم. [...] ولم تكن تلك فائدة طفيفة بالنسبة لنا، أن نتخلص من قساوة الرومان ومن خبثهم وأذاهم ومن غضبهم ومن غيرتهم الفظة، وأن نجد انفسنا في راحة.»

وعلى الطرف المقابل من البحر الأبيض المتوسط، في اسبانيا، سوف

يعني الامر كذلك تحريراً اجتماعياً ودينيا في ان واحد. فقد أظهر أغناسيو أولاغيو Ignacio Olaguë كيف كان مما لا يصدق أن تُفتح اسبانيا عسكرياً بغزوة مكثفة من سكان الحجاز. فتساءل: «كيف أمكن لحفنة من البدو الرحل، قادمين من قلب شبه الجزيرة العربية أن يفرضوا لغتهم والشريعة الإسلامية على خمسة عشر مليوناً من السكان يعيشون فوق ستمائة ألف كيلو متر مربع من شبه الجزيرة الايبيريه»؟(١)

وبالمقابل كانت اكثر قربا من الحق اهمية دور الصراعات الدينية والسياسية في أسبانيا. ففي عام ٤٧٦ جعل احد ملوك الفيزيقوط، يدعى أوريك من الاريوسين الدين الرسمي لشبه الجزيرة كلها بعد ان قطع صلاته بامبراطور بيزنطة وعلى الرغم من ان ملكاً اخر هو ريكاريد ارتد عن الاريوسية في مجمع طليطلة عام ٥٨٩ فإن المشكلة لم تكن قد حسمت البتة في عقول الشعب. بحيث ان الاريوسيين والبريسيانيين والغنوصيين في اسبانيا انتموا بسهولة الى الإسلام الذي شعروا انهم قريبون منه.

وهكذا يظهر انتصار الإسلام في أسبانيا، في جوهره كأنه نتيجة «حرب أهلية». فإن الإسلام، بانضمام الطوائف الـ «توحيدية» إليه (تلك التي رفضت تعريف الثالوث كما صيغ في مجمع نيقية، التي ترى في يسوع نبياً وترفض بالتالي تسمية مريم «ام الله»)، بدا، حتى في نظر الكنيسة الرسمية، ليس كدين جديد بل كـ «هرطقة مسيحية». فعلى هذا النحو ينظر اليه القديس يوحنا الدمشقي (المتوفي عام ٧٤٩) ودانتي نفسه سوف لا يضع محمد في عداد الوثنيين بل بين الهراطقة، إذ يرد الكلام عنه في «الحلقة الثامنة» من الجحيم (نشيد ٢٨) وهي نفس حلقة البابوات نيقولا الثالث وبونيفاس الثامن وكليانت الخامس.

لم يكن هؤلاء «التوحيديون» بحاجة الا الى معركة وحيدة بين جبل طارق وقادش تدعمهم فيها بعض قبائل البربر من الريف، ليتغلبوا على الـ

---

(١) Ignacio Olaguë: Les Arabes n'ont jamais envahi l'Espagne, Paris, Flammarion 1969, P. 280 sq.

« أورثودكسيين »، المسيحيين التقليديين. بخلاف ذلك كان تأثير التجار العرب حاسماً وبخاصة الاصطدام بقوة فكرة كالإسلام ثم إرسال بعض القادة العرب واخيراً السياسة العظيمة في نشر الإسلام التي قام بها عبدالرحمن الامير الاموي الذي وصل اسبانيا هارباً من بغداد عام ٧٥٦ بعد « المعركة » بخمسين سنة.

وقد كتب المستشرق دوزي في كتابه تاريخ المسلمين في أسبانيا (حـ ٢ ص ٤٣) يقول: « كان فتح العرب لأسبانيا خيراً لها، فقد احدث ثورة اجتماعية هامة، إذ عملت على اختفاء جزء كبير من الشرور التي كانت البلاد تئن تحتها منذ قرون [...] حكم العرب وفقاً للطريقة التالية:
خُفّضت الضرائب كلياً بالنسبة لضرائب الحكومات السابقة. وانتزع العرب الارض من الاغنياء التي كانت مقسمة الى اقطاعيات واسعة للفرسان يزرعها أكاروف من الاقنان أو عبيد ساخطون فوزعوها بالتساوي بين اولئك الذين يعملون بالأرض. فادارها المالكون الجدد بملء الحماس والاندفاع وحصلوا على محاصيل ممتازة. وحُررت التجارة من القيود ومن المكوس الباهظة التي كانت تسحقها فنمت نمواً عظيماً. وكان القرآن يبيح للعبيد ان يشتروا انعتاقهم بتعويض عادل، وهذا ما يسر اشتراك طاقات جديدة في العمل. فاحدثت هذه الاجراءات جميعها راحة عامة كانت السبب في حسن الاستقبال في بداية السيطرة العربية[1].

لم يأخذ انتشار الإسلام، غالب الأحيان، شكل الاجتياح، واقل من ذلك ايضاً شكل الاستعمار، فان بلاسكو ايبانيز يمتدح ذلك في كتابه « في ظل الكاتدرائية »، على النحو التالي: « كانت اسبانيا المستعبدة لملوك لاهوتيين واساقفة محبين للحرب، تستقبل بحفاوة غزاتها [...] ففي غضون عامين استحوذ العرب على بلاد استغرق استرجاعها سبعة قرون. فلم يكن

---

(١) رينهارت دوزي: تاريخ المسلمين في أسبانيا حتى فتح المرابطين للاندلس Reinhart Dozy: Histoire des musulmans d'Espagne jusqu à La conquête de L'Andalousie par Les Almoravides (711 – 1110) 1932 T. 11 P 43.

ذلك اجتياحا يفرض نفسه بقوة السلاح وانما كان مجتمعاً جديداً تتنامى جذوره نشيطة من كل جانب. وكان العرب حريصين على مبدأ حرية الاعتقاد، حجر الزاوية الذي ترتكز عليه العظمة الحقيقية لجميع الأمم. ففي المدن التي كانوا اسيادها يقرون بوجود كنيسة المسيحي ومعبد اليهودي ».

وإذا التمسنا التعبير عن صفة هذا التوسع بمصطلح السياسة المعاصرة لأمكننا الكلام عن « أزمة ثورية »، أعني عن تحول إجتماعي ناجم عن قلب نظام إجتماعي بالٍ وكان هذا التحول يلبي الطموحات الشعبية ويحقق امكانيات جديدة (بفضل اصلاح زراعي بصورة خاصة). ففي حرب كمثل هذه الحرب لا يكون السلاح الرئيسي عسكرياً، بل اقتصادياً وسياسياً واجتماعياً، وحاملاً لشكل جديد من الثقافة. وهذا الشكل في حالة الإسلام هو عقيدة جديدة وجماعة جديدة لا ينفصل احدهما عن الأخر.

السمة الثانية من سمات الإسلام التي تفسر سرعة توغله هي انفتاحه وتسامحه. فمن قبل كان القرآن يأمر باحترام « أهل الكتاب » وحمايتهم (اعني اصحاب التوراة) يهوداً ونصارى. هم ايضاً، ملة إبراهيم الذي كانت عقيدته المرجع المشترك، وامتد هذا التسامح من جانب اخر ليشمل اتباع زرادشت في بلاد فارس والهندوس، بحيث لم يهاجر الى الهند عندما شيّدت السيطرة العربية في بلاد فارس، الا عدد قليل جداً من الزرادشتيين حيث ما زالت سلائلهم حتى اليوم تشكل الجماعات « البارسية ». فالمشركون وحدهم حوربوا بمنهجية.

ولقد بلغ الرضى بجماعات اليهود واكثر منها بالجماعات المسيحية، التي رفضت الدخول في الإسلام، والثقة بها حداً انه كان في وسعها الوصول الى اعلى وظائف الدولة: كان جد القديس يوحنا الدمشقي اول وزير للخليفة الأموي في دمشق وعهد الخليفة الى القديس يوحنا الدمشقي نفسه بتسلم مصلحة مالية الامبراطورية وبقيت روح الانفتاح هذه بعد عام ٧٥٠ في ظل العباسيين في بغداد، فعند ما انشأ الخليفة المأمون عام ٨٣٢ « بيت

الحكمة ». مع جامعته ومرصده اسند ادارة هذا المركز للثقافة في امبراطوريته الى طبيب مسيحي نسطوري هو حنين بن اسحق.

هذا الموقف يتيح لنا أن نضع فكرة الجهاد في اطار معناها الحقيقي وفي منظورها الصحيح.

فمن المألوف لدى الغربيين ان يترجموا كلمة جهاد بعبارة «حرب مقدسة» اعني حرباً تُباشر من اجل نشر الإسلام. فان كاتب مادة «جهاد» في الانسيكلوبيديا الإسلامية المستشرق د. ب. ماكدونالد يبدأ كلامه بالتأكيد على أن: «توسع الإسلام بالسلاح هو واجب ديني بالنسبة لجميع المسلمين».

والحال أن كلمة جهاد لا تعني «حرباً» انما تعني «جهداً» على طريق الله. والقرآن واضح تمام الوضوح في ذلك: «لا إكراه في الدين...» (سورة البقرة ٢٥٦).

إن جميع النصوص التي استند اليها من يريدون أن يجعلوا من الإسلام فزّاعة، «دين سيف»، كانت تُفصل دوماً عن سياقها. فعلى سبيل المثال سميت الآية الخامسة من سورة التوبة «آية السيف» باجتزاء: «فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم..» من بقيتها، التي تحدد ان المقصود محاربة أولئك الذين عاهدوا ثم نقضوا العهد أو أولئك الذين يحاولون منع المسلمين من اداء شعائرهم الدينية.

باختصار إذا الحرب لم تكن مستبعدة فإنها لم تكن مقبولة الا من اجل الدفاع عن العقيدة عندما تكون هذه العقيدة مهددة لا من أجل نشر العقيدة بالسلاح.

فليس ثمة ما يبرر الحرب، في رأي القرآن إلا لرد عدوان أو انتهاك حرمة وهما فعلان محرمان صراحة عند المسلمين انفسهم إذا امتثلوا للقرآن: «وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم، ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين» (سورة البقرة ١٩٠).

وما الكفاح المسلح بالنسبة لمن يمارس الجهاد، للمجاهد إلا الوجه الثاني للجهاد فهناك حديث مشهور يميز بين الـ «جهاد الاصغر» اي الدفاع عن العقيدة بالقوة ضد عدو خارجي يهددها او يضطهدها، والـ «جهاد الاكبر» وهو المعركة الداخلية للانتصار على انانيتنا وكبح غرائزنا والسيطرة على اهوائنا، لاخلاء المجال لارادة الله.

إنما الجهاد الاكبر هو كفاح ضد الذات، ضد الميول التي تجذب الانسان بعيداً عن مركزه. وهو ما يقوده، باجتذابه نحو رغبات جزئية، الى أن يصطنع لنفسه «اوثاناً» وبالنتيجة يمنعه عن الاعتراف بوحدانية الله. والانتصار على هذه «الوثنية» الداخلية اصعب كثيراً ايضاً من الانتصار على المشركين في الخارج.

وما زلنا نجد اليوم في هذا درساً عظيماً لكثير من الـ «ثوريين» الذين يطمعون بتغيير كل شيء إلا انفسهم. كما كان، فيما مضى، شأن الكثير من الـ «صليبيين». الذين كانوا في القدس، وفي أسبانيا «المراد استردادها» او ضد هنود امريكا، يريدون ان يفرضوا على الأخرين مسيحية يهزأون منها بكل عمل من اعمالهم.

ان فصل الحياة الخارجية عن الحياة الداخلية هو الحكم على انفسنا بالاّ ننشر باسم المسيحية او باسم الاشتراكية الا وثنيات دموية.

من أنصع الامثلة على التحقيق الانساني للجهاد بشقيه الخارجي والداخلي هو مثل الأمير عبدالقادر، الذي لم يكن فحسب قائداً حربياً عظيماً، نظم المقاومة المسلحة للدفاع عن شعبه وعن عقيدته طيلة خمسة عشر عاماً ضد غزاة يملكون من الوسائل العسكرية تفوق وسائله بما لا يقاس، وإنما كان كذلك واحداً من اعظم متصوفي العصر كمريد لابن عربي تبنى تعاليمه الروحية، وقد اورد في كتاب المراحل تأمله في تعاليم صوفي الإسلام الأساسية: ان حقيقة المخلوقات العميقة هي الله والله ليس هو الخالق فحسب ولكنه كذلك جميع الممكنات غير المتجلية والفعل الحر الذي يولدها. وإذ كان منفياً في دمشق من قبل الحكومة الفرنسية، إبان الفتن الطائفية عام

١٨٦٠ وما يتبعها من كراهية للاجانب فانه تولّى حماية ١٤,٠٠٠ من مسيحيي دمشق وانقذهم من المذبحة. فمنحه البابا نفسه وسام بيوس التاسع. وقد سجلت هذه الشخصية النبيلة الفروسية في كتاب المراحل، هذه السطور البليغة عن انفتاح الإسلام: «إذا خطر ببالك بان الله هو ذلك الذي تجاهر به المذاهب الإسلامية والمسيحية واليهودية والزرادشتية المختلفة او ذلك الذي يجاهر به المشركون، المؤمنون بتعدد الآلهة وجمع الأخرين غيرهم فاعلم انه هو ذلك حقاً وانه في الوقت نفسه شيء اخر غير ذلك[١]».

هذا التصور الرفيع للجهاد، للجهد الذي يُبذل في سبيل الله، يتضح بصورة اخرى أيضاً في الدور الذي تلعبه «الشهادة» في مجاهد الإسلام. فقد عرف احد علماء الدين الإسلامي وهو السيد موتاهاري الإيراني الذي ناضل في الحركة الدينية ضد الاستبداد منذ عام ١٩٦٠، الاستشهاد في كتابه الشهيد أو الشاهد الصادر عام ١٩٧٧[٢] بصفتين مميزتين أساسيتين: فالـ«شهيد» أو الـ«شاهد» يجابه الموت باسم قضية مقدسة؛ وهو يفعل ذلك بمعرفة تامة بالخطر، «ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً بل أحياء عند ربهم يرزقون» (سورة آل عمران ١٦٩).

وهذه التضحية من الشهيد يمكن أن تحدث في معركة يؤمل النصر فيها كما كانت الحال في أحد، المعركة التي خاضها النبي والتي يُعزى اليها المقصود من هذه الآية من القرآن، أو قد تكون هذه التضحية موتاً عن عمد مسلماً به مع اليقين بأن الهزيمة مباشرة. والقدوة في هذا الإستشهاد في الإسلام الشيعي، هو استشهاد الحسين، حفيد النبي، الذي قتل في معركة كربلاء، فللاستشهاد هنا معنى آخر: فيما عدا الهزيمة والموت، لأنه يكون

---

(١) لقد تفضل ميشيل شودكويكس M. Chodkiewicz فاطلعني، قبل نشرها على بعض كتابات الأمير عبدالقادر الروحية. وهذه النصوص ترجمها وقدمها للنشر في عام ١٩٨٢ في منشورات دوسوي Seuil، باريس.

(٢) اورد ذلك بول ڤيسي P. Vieille الذي ادين له بهذه التحليل حول الشهيد في التقليد الإسلامي.

شهادة بأسم الحقيقة والعقيدة، هو بذاته مساهمة في انتصار هذه الحقيقة وهذه العقيدة. ان صيحة « الله أكبر » التي أنهضت في إيران ملايين الرجال والنساء، العزل من السلاح، بمواجهة جيش متأمرك فتغلبوا على هذا الجيش بفضل استشهاد كثير من المؤمنين، ان هذه الصيحة تدوي عبر التاريخ الإسلامي. فقد نفحت الأمل والشجاعة لجابهة الاضطهاد والتعذيب منذ معارك النبي الاولى حتى ثورة المهدي في السودان ضد رشاشات الانجليز في نهاية القرن التاسع عشر وإلى بطولة المجاهدين الجزائريين، مرة اخرى ايضاً، ضد قوات عسكرية متفوقة تفوقاً لا حدَّ له ولكنها شهدت انتصار العقيدة على السلاح، في النهاية. وقد كتب العالم الديني المسلم علي شريعتي عام ١٩٧٢ وهو احد ملهميّ مقاومة الطغيان في ايران، يقول إن الاستشهاد ليس احد أبعاد الإسلام بل هو جوهره نفسه إذ يجمع بصورة لا انفصام فيها بين مقاومة العدو الخارجي للعقيدة والكفاح الداخلي ضد الخلجات الاكثر حيوانية فينا، الأنانية والخوف.

اننا بمحاولتنا على هذا النحو، ان نحيط علما بالأسباب العميقة للانتشار الإسلامي وأن نستخلص، في الوقت نفسه، مفهوم الجهاد مما علق به قروناً من التعصب ضد الإسلام والإستعمار والأحكام العرفية المسبقة، لا نريد أن نجعل الإسلام التاريخي مثالياً، وإنما أن نذكرّ ببساطة انه يستبعد الحرب الدينية ومحاكم التفتيش تماماً كما تنبذها المسيحية في مبدائها نفسه ولو أن أولئك كانوا مسيحيين، ملوكهم المسيحيين جداً واكليروسهم وباباواتهم، هم الذين اقترفوا الجرائم الكبيرة، من نهب القسطنطينية ومذابح القدس إلى محارق توركيمادا في أسبانيا وإلى إبادة هنود امريكا[١].

بل يحسن بنا أن نذكّر بأن هذا التسامح من الإسلام لم يكن دون خطر على نقاء العقيدة. هكذا عندما استولت الاسرة الأموية على الخلافة بعد

---

(١) كتب ستاندال Stendhal في كتابه في الحب de L'amour « اننا نحن الذين كنا برابرة بازاء الشرق عندما ذهبنا نعكر صفوه بحروبنا الصليبية. مع ذلك فإننا ندين بكل ما في اخلاقنا وطباعنا من نبل لأولئك الصليبيين وللعرب Maures في اسبانيا.. ». منشورات غارنييه، فلاماريون، باريس ١٩٦٥ ص ١٩٦.

عام ٦٦١ واستقرت في دمشق، فإنها لم تتشرب فحسب تأثير امبراطورية الرومان البيزنطية وتأخذ عنها البُنى والمراتب، ولكن منعطفاً خطيراً حدث في تاريخ الإسلام: بعد الخلفاء الراشدين، الأربعة الأوائل: ابو بكر وعمر وعثمان وعلي، وجميعهم من أصحاب النبي القدامى راح الامويون يهتمون بالسلطة السياسية لذاتها اكثر كثيراً من اهتمامهم بمعناها الديني؛ وهذا الفصل كان قد اصبح قطيعة مع الروح العميقة للإسلام.

بالإضافة إلى ذلك، انتشرت طبائع اخرى بعد نقل عاصمة الخلافة من شمال شبه الجزيرة العربية المتقشف الى الترف البيزنطي في دمشق. وتكاثرت توزيعات الاراضي على القادة العرب في المقاطعات المحتلة، فتشكلت هكذا ملكيات كبيرة على حساب سكان المدن العرب الذين يعيشون على الدخول التي يمدّهم بها مزارعوهم من السكان الاصليين. وثقلت الضرائب على غير المسلمين. وقام السادة الجدد بصك النقود من ذهب وفضة الامبراطوريتين القديمتين البيزنطية والفارسية، على الرغم من مخالفة ذلك لروح الإسلام ومبادئه واسسوا حكماً ملكياً وراثياً. فانقلبت الخلافة الإسلامية مع الأمويين الى امبراطورية عربية.

في دمشق حيث راحت تتدفق ثروات البلدان المفتوحة من الأقمشة والخمور كما من العبيد والروائع الفنية، فإن التوسع تلاحق انطلاقاً من بلاط دمشق الباذخ باتجاه محاور رئيسية ثلاثة: آسيا الصغرى حيث انتهت ثلاثة حصارات للقسطنطينية بالإخفاق؛ آسيا الوسطى حيث تم فتح الافغانتستان عام ٧٠٠ ثم بخاري (٧٠٦- ٧٠٩) وخراسان وسمرقند (٧١٠- ٧١٢) وفرغانة (٧١٣- ٧١٤). وفي الجنوب بلغ القادة العرب الهندوس عام ٧١١ وافريقيا الشمالية وأسبانيا: أقيم معسكر في القيروان عام ٦٧٠ وفي عام ٦٩٨ تمّ الإستيلاء على قرطاجة وفي عام ٧٠٨ على مراكش. وفي عام ٧١١ كان القائد العربي طارق بن زياد، يعبر الى أسبانيا على رأس مسيحيين، منشقين فيحتل قرطبة ثم طليطلة. وفي عام ٧٣٢ اصطدم قائد عبدالرحمن المغوار، والمرجح انه كان عائداً من غارة على سان مارتان دي

تور، بجيش شال مارتيل في بواتيه، فكان ذلك هو الحد الاقصى الذي بلغه التقدم الإسلامي باتجاه شمال بلاد الغال وإن كان العرب في السنوات التالية يصلون الى ناربون ووادي الرون ومقاطعة البروفانس على البحر الابيض المتوسط.

يشير اناتول فرانس بظرف، في قصته الحياة المزهرة، الى مغزى معركة بواتيه هذه التي اراد التاريخ الغربي ان يجعلها رمزاً للمجابهة بين الشرق والغرب، كما فعل فيما مضى بالنسبة لمناوشة ماراتون بين الفرس واليونان. فيما يلي: «سأل السيد دوبوا ذات مرة السيدة نوزيير ما هو اكثر الأيام شؤماً في التاريخ. ولم تكن مدام نوزيير تعرف ذلك. فقال لها السيد دوبوا انه اليوم الذي وقعت فيه معركة بواتيه عندما، في عام ٧٣٢ تقهقر العلم والفن والحضارة العربية امام البربرية الفرنجية».

لم تكن مزحة اناتول فرانس خاطئة إلا بتسلسل الأحداث لأن ازدهار ثقافة وحضارة اسلاميتين بنوع خاص لم يبدأ حقيقة الا بعد ثورة عام ٧٥٠، بما إن المقصود كان حقاً هو ثورة وليس انقلاباً فقط أو تبديل اسرة حاكمة.

فإن الإسلام، حتى قبل ان تزهر ثقافته الخاصة، خلق الظروف الضرورية لاحياء للحضارة، ولتفتح بداية جديدة للعالم.

في بداءة الامر، بخلق مدى عالميّ، بفعل اتساع هذه الأمبراطورية الناشئة نفسه، للتبادلات التجارية والثقافية، حيث ستأخذ بالنماذج ثروات وثقافات قارات ثلاث: ثروات وثقافات أوروبا الهيلينستية والرومانية، وثروات وثقافات اعماق آسيا من إيران الى الهند والصين، وثروات وثقافات افريقيا.

لهذا المجتمع الهائل قدم المسلمون لغة مشتركة، وهي العربية، قادرة، على جميع ارضه، على نقل قوي الحياة كلها من اقدم واغنى ثقافات العالم؛ واكثر من هذا أيضاً، جلبت لأقوامه عقيدة مشتركة كان في وسع كل واحد دون ان ينكر حكمته او إلهه، أن يعثر فيها على النبع.

وكان من شأن تحول كهذا، يمس جميع اوجه الحضارة، أن يقوض البنى القديمة. فلم يعد من الممكن ان تتضح دعوة الإسلام العالمية، من خلال سيطرة بني امية العربية فحسب.

فانطلاقاً من عام ٧٥٠، مع سلالة العباسيين يترسخ مجتمع جديد، عربي- إسلامي- حيث يكون للمسلمين غير العرب مكانهم الكامل.

ومن جديد عثرت الأمة، المجتمع الإسلامي (وليس العربي فحسب)، وفقاً لمقصد البنى الأول، على أساسه الديني، الذي كثيراً ما اختفى في ظل سيطرة الامويين القائمة على الجانب السياسي فقط.

ونقلت الخلافة عاصمتها: ففي عام ٧٦٢ أسست بغداد كوسط للامبراطورية، على دجلة، على مقربة من المدائن، عاصمة الفرس الساسانيين القديمة. وكان في ذلك اكثر من رمز فان البُنى السياسية والادارية والكوادر نفسها التي تتولى عبء القيام بها كانت، بذلك اكثر قرباً للإمبراطورية الإيرانية القديمة منها للطراز الحكومي البيزنطي الذي سار عليها الامويون. لم يعد هناك منذئذٍ فتوحات كبرى وإنما دفاع عن الحدود فحسب. وبالمقابل، انطلق في إطار هذا المدى الجغرافي الهائل، توسع تجاري لم يسبق له مثيل: فوصل الباعة المسلمون من بغداد، عن طريق البصرة، الى الهند حيث انشأوا وكالات تجارية وقاموا باتصالاتهم بالتجار الصينيين.

وبطريق البر اقاموا مبادلات كثيفة مع سوريا ومصر بل وكذلك، عبر إيران، مع آسيا الوسطى والصين.

وأخيراً، بعد فتح صقلية وكريت، غدا البحر الابيض المتوسط الذي تنتهي اليه طرق القوافل القادمة من الصحراء، بحيرة إسلامية ووفّر امتلاك البوصلة وحاملة السكان (دفة المركب)، للمسلمين لمدة قرون عديدة، تفوقاً بحرياً مطلقاً. فقد كتب ابن خلدون يقول: «طيلة تلك الحقبة كلها كان المسلمون يتغلبون على القسم الاكبر من البحر الابيض

المتوسط. تجوبه اساطيلهم في كل اتجاه [...] ولم يكن في مكنة المسيحيين ان يعوموا فيه حتى الواحاً من الخشب[١] ».

من عام ٧٥٠ حتى منتصف القرن الحادي عشر، اعني حتى الفترة التي تضاعفت فيها التهديدات لطرق الامبراطورية (تهديدات الترك في إيران وبغداد، تهديدات المسيحيين في فلسطين واسبانيا حيث انهارت خلافة قرطبة) عرفت السيطرة الإسلامية ثلاثة قرون في القمة، مقدمة في جميع ميادين الثقافة اول اسهام جوهري في الحضارة العالمية.

قبل التصدي للحقبة الحديثة التي كان فيها الإسلام صدراً لنهضة الغرب، قبل ان يحقق نهضته الخاصة ويفتح اليوم مستقبلاً جديداً، فإننا نتقدم بحكم في نتائج ازدهاره الاول.

* * *

---

(١) ابن خلدون: المقدمة، ترجمة فانسانت مونتيل الى الفرنسية عن طبعه بيروت، دار المشرق، ١٩٦٨ جـ٢ ص ٥٢١ - ٥٢٢.

ملحمة الإيمان

الصوفية

الصوفية بعد من أبعاد العقيدة الإسلامية: إنها بعدها الجوّاني. وكل محاولة للعمل منها «تياراً» تلقائياً او وظيفة منفصلة، تحط من قيمتها، حتما: انه لمناقض للإسلام، دين الـ «توحيد»، فصل التأمل عن العمل، والباطن عن الظاهر. فالصوفية، وهي شكل من اشكال الروحية الإسلامية بنوع خاص، هي توازن بصفة أساسية بين الجهاد الأكبر، اعني الكفاح الداخلي ضد كل رغبة تحرف الإنسان عن مركزه والجهاد الأصغر أي العمل من أجل وحدة وانسجام الجماعة الإسلامية ضد جميع اشكال الوثنية من سلطات وثروات وضلالات نبعده عن طريق الله.

من الخطأ أذن مماثلة الصوفية Soufisme أو التصوف بالزهد أو النسك Mystique المسيحي أو التأمل الهندوسي[1]. فما من شك، بسبب من انتشار الإسلام نفسه في أن تبادلات واتصالات قد حدثت بالآباء في الصحراء وزهدهم المسيحي وبالغنوصيين في الإسكندرية وكتابات أفلوطين وبحكم الهند وبالتقشف البوذي. وقد امكن لهذا الاخصاب المتبادل اغناء رؤية كل من هذه الاطراف لكن المنابع العميقة للتصوف تبقى في القرآن.

وزيادة في التأكد على هذا الوجه. لنقل بكل جلاء إنه حتى ماسّينيون في كتابه الرائع عن آلام الحلاج، لاينجو من النزعة الى التنويه، في دراسته لاثار حسين منصور الحلاج ولحياته وموته في بغداد عام ٩٢٢، ولما في هذه

(١) خصوصاً وانه ليس هناك تصوف وإنما مدارس عديدة وتقاليد تقريباً بعدد ما في من تصوف وما يوجد من معلمين روحيين.

الحياة واستشهادها النهائي من قداسة ولـ « ألامه » ولابتعاده عن العمل السياسي ولاعتقاده بمجيء المهدي ولتمجيده للحب الإلهي، بما يجعله قريباً من النسك المسيحي[1].

والحال أن ثمة فارقاً جوهرياً بين النسك المسيحي والتصوف الإسلامي، ايا كانت عظمة هذا أو ذاك، في الهدف وفي الطريقة.

فالنسك المسيحي هو حوار مع شخص يسوع الذي حل الله به في حياة المسيحي. والحال أن يسوع، بالنسبة للمسلم ليس فحسب انه لم يكن إلا نبياً عظيماً، ولكن الله نفسه لا يتجلى كذلك؛ فقد أظهر كلمته وشريعته. فالاعتقاد، بالنسبة لمسلم، ان « الكلمة صارت جسداً » أو إلصاق اسم الـ « أب » بالله هو إساءة لسمو الله. فليس هناك من تماثل بين الخالق والمخلوق، ولهذا ليس في وسع المرء، في رأي بعض المتشددين، أن يتكلم عن « حب الله » وكثيراً ما وجه بعض التامين المسلمين اللوم للصوفيين على استعمالهم هذا التعبير وعلى العناية بهذه التجربة[2]. على أن حب الله للإنسان والإنسان لله ليس مع ذلك غريباً عن الإسلام. فمن الممكن ان نقرأ في القرآن قوله: « قل إن كنتم تحبون الله فاتّبعوني يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم » (سورة آل عمران ٣١) وقوله: « ... فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه » (سورة المائدة ٥٤). إلا أنه ليس في الوسع ان يرى المرء في ذلك تلك « الالفة الحميمة » مع الله التي تميز علاقة اعظم النساك المسيحيين. بالمقابل، بالنسبة للصوفي، ثمة مرحلة سامية في ترقّيه لم تعد الشريعة تظهر له كوصية خارجية لكنه حيث يكون بلغ مثل هذا الحد من « افناء » لرغباته فيصبح من الممكن لارادة الله أن تحل فيه باكمله: وتكون مركزه هو ذاته.

---

(١) Louis Massignon: La Passion de Hallâj, martyr mystique de L'islam Paris, Gallimard 1975.

(٢) انظر كتاب الأب الفرنسيسكاني: **Le Père Jean – Mohammed Abd el Jalil: L'islam est en mous, Paris, Ed. du Cerf 1981 P 22 – 23.**

وهذه هي اسمى حالات الحرية لدى الصوفي الذي لم يعد، منذئذٍ يتصرف الا وفقاً للذات الكلية ولوحدانية الذات الكلية.

تختلف طرق الصوفي كذلك عن طرق النسك المسيحي: إذ لا يسعه القبول بالبقاء عند حدود تأمل اتحاد النفس بالله. انه يستمد فحسب من هذه التجربة المعاشة لاتحاد النفس بالذات العليا القدرة على توجيه عمله نحو «الامر بالمعروف»، نحو تحقيق مجتمع البشر والوصاية على الأشياء لأن الإنسان كما يقول القرآن هو «خليفة الله على الأرض» (سورة البقرة ٣٠) وهو مسؤول عن التوازنات وعن الإنسجام في الطبيعة وبين البشر على حد سواء. فلحظة التأمل هي إذن اللحظة التي يجمع فيها ويركزها تركيزاً دقيقاً بحيث تكون قادرة على زعزعة العالم.

وبلا أدنى ريب ان هناك نقاط التقاء وصلات توافق بين النسك المسيحي والتصوف الإسلامي. بادىء ذي بدء، داعي الزهد بالنسبة لهذا مثلما هو بالنسبة لذاك. وهو درس الصوفيين الدائم. فإن ابا الحسن النوري يعرف الصوفيين على النحو التالي: «لا يملكون شيئاً ولا شيء يملكهم» ويقول الجنيد: «الصوفية هي أن يجعلك الله تغنى بذاتك من اجل ان تبعث في ذاته» اما ابو يزيد البسطامي فكان يقول: «عندما تمحّي الأنا، فإن الله يكون مرآته نفسه فيّ» وهذا هو هنا تعليم قرآني مباشر: «أو من كان ميتاً فاحييناه وجعلنا له نوراً يمشي به في الناس كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها..» (سورة الأنعام ١٢٢).

انطلاقاً من هذا الزهد، إن حبا صحيحاً يصبح ممكناً، إذ لا يعود حباً انانياً من الإشتهاء من أجل متعتنا الخاصة. وإنما حب عطاء وعفوية.

سوف نعطي إذن صورة مشوهة عن الإسلام إذا ما أتحنا الإعتقاد بأن هذا الحب بشكله الاسمى غريباً عنه. تماماً على العكس، كما سنوضح ذلك بمناسبة الكلام عن الشعر الإسلامي، فابن داود البغدادي وابن حزم القرطبي والشيرازي قد سبقوا بل لعلهم الهموا: «راسخات الحب» لدانتي

و« الحب الغزلي » لشعراء التروبادور. إنه إسهام إسلاميٌ بصورة خاصة في التفتح الإنساني[١].

مع متصوِّفة الإسلام نكون بعيدين جداً عن التصور الأفلاطوني للحب. تصور فيدر أو بانكيت الذي يمر المرء وفقاً له بمسلك متصل من حب جمال الاجساد الى حب جمال الأرواح ثم حب الجمال بذاته، حب الخير. اولاً لا يستطيع الإسلام التلاؤم مع هذه الثنائية من الروح والجسد. ومن بعد وبخاصة فإن السُّمو الإسلامي لا يمكن أن يقبل هذه الاستمرارية: فقد كتب روزبهان الشيرازي (١١٢٨ - ١٢٠٩) في كتابه **ياسمين العشاق**[٢]: « قبل كينونة العوالم وصيرورتها كان الله نفسه هو الحب، المحب والمحبوب ».

وبعد ان يدل على الطريق يقول: «ليس المقصود إلا حباً واحداً ونفس الحب وانه لفي كتاب الحب البشري ما يجب التعلم على قراءة قاعدة الحب الإلّهي » (نفس المصدر ١٦٠) والشيرازي، الذي يرى في الجمال الإنساني « ايقونة » للجمال غير المخلوق. قد نزه من قبل الحب الإنساني عن الاشتهاء اذ يقول: « الصوفية منافية للفسق » (١ - ١٨).

وهذا ما يفسره هنري كوربان على النحو التالي: « الحب لا ينتقل من موضوع الى موضوع اخر، من موضوع بشري الى موضوع إلّهي: إنه تحول ذات تكتمل ». ثم يضيف الى ذلك مشيراً الى قصيدة مجنون ليلى للنظامي والجامي حيث يصبح مجنون ليلى، المأخوذ بـ « جنون الحب »، « مرآة الله »: « ان الله نفسه، الذي يتأمل، في نظرة الحب للمحبوبة، وجهه الأبدي الخاص[٣] ».

---

(١) في كتابه: في الحب، المشار اليه من قبل، يحيّي ستاندال الـ « طباع البنيان » في أولئك « العرب الذين ماتوا حباً، من فرط الحب » و« ديوان الحب » عند العرب الذي يقدم منه في كتابه بعض المختارات. ص ١٩٧ - ٢٠٤.

(٢) Paris Maisonneuve, 1958

(٣) Henry Corbin: EN Islam Iranien, Aspeets spirituels et philosophiques t III, Les pidèles d'Amou

تتضح هذه التجربة المعاشة للحب الإلهي لدى امرأة عاشت في القرن الثامن للميلاد، الصوفية: هي رابعة العدوية، التي كتبت هذه الابيات تسبق بها القديسة تيريزا دافيلا بثمانية قرون:

احبك حبين: حب الهوى وحباً لانـك اهل لـذاكا
فاما الـذي هو حب الهوى فشغلي بذكرك عمن سواكا
واما الـذي انت اهل لـه فكشفك لي الحجب حتى اراكا
فلا الحمد في ذا ولا ذاك لي ولكن لك الحمد في ذا وذاك

اخيراً ان النقطة الثالثة في التقاء التصوف بالنسك المسيحي هي الى جانب الزهد والحب الشعر، لقد انجبت الصوفية عدداً من ارفع عيون الشعر العالمي. ولن اذكر الا اثراً واحد منها يشكل احدى القمم فيها إن لم يكن قمة الشعر في العالم: وهو أثر الرومي (١٢٠٧ - ١٢٧٣). إنه **المثنوي** لجلال‌الدين الرومي هذا التأمل الشعري الهائل في القرآن، الذي يقول لنا بلغة الشعر ما لا يمكن ان يقال بلغة اخرى: ما يدق عن الوصف، ما لا يمكن تحديده بالمعنى المجرد، بالتصور ولكن بالاشارة اليه فحسب بالرمز (تماماً كالقديس حنا الصليبي، من أجل أن ينقل الينا تجربة فائقة الوصف بدأً **الليلة الظلماء، الصعود الى الكرمل او الشعلة المتألقة**، بقصيدة لم يكن باقي مؤلفه كله سوى الشرح). هذه هي مزية الشعر العظمى، كما هي مزية الموسيقى، مزية الجامع وتألق انوار قبابه،، كما هي موهبة تلاوة القرآن، وموهبة الكاتدرائية ونشيدها الغريغوري ونوافذها، في أن تخلق المشاركة، وحدة الشعور- تناول القربان- في تجربة باهرة واحدة، في ومضة الحياة بالفن، اعني باقصر طريق من انسان الى آخر.

إلا أن هذه المماثلات بالنسك المسيحي لا ينبغي أن تحجب عنا ميزة التصوف الإسلامية بنوع خاص كتعبير عن التقوى الإسلامية أي كلحظة من التأمل الداخلي في منظور اجمالي لعمل تأمر به الشريعة الإلهية من أجل صياغة الجماعة الإنسانية.

ومهما كانت روحانية أعظم القصائد الصوفية، أناشيد الرومي او

ديوان الحلاج مثيرة لقلق المسيحيين مثلاً، فليس في وسعنا ان ننسى بأن الإسلام لا يمكن ان ينظر اليه فحسب من خلال الحلاج بل من خلال القرآن ونبّيه، وأن التصوف ما هو إلا وجه لحياة تأملية وفعالة ومناضلة لا انفصام فيها، كما تجلت في حياة محمد وعلي وفي حياة عبدالقادر.

يضع ابن خلدون في مقدمته التصوف في مكانه على النحو التالي من المنظور الاجمالي للإسلام: «أن التصوف علم من علوم الشريعة الحادثة في الملة واصله ان طريقة القوم لم تزل عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم طريقة الحق والهداية واصلها المكوف على العبادة والانقطاع الى الله تعالى والاعراض عن زخرف الدنيا وزينتها والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة. وكان ذلك عاما في الصحابة والسلف. فلما فشا الاقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده وجنح الناس الى مخالطة الدنيا اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة... فلما اختص هؤلاء بمذهب الزهد والإنفراد عن الخلق والاقبال على العبادة اختصوا بمواجد مدركة لهم.. والمقامات لا يزال المريد يترقى فيها من مقام الى مقام إلى أن ينتهي الى التوحيد والمعرفة التي هي الغاية المطلوبة للسعادة[١]».

ينجم من تحليل ابن خلدون التاريخي بصورة واضحة بادىء ذي بدء ان التصوف لا يمكن ان يكون «خصوصية» تفصل التأمل عن العمل. فإن هدفه هو، على العكس، الوعي بصورة اعمق بالتوحيد وتحقيق المزيد من التوافق بايقاعيه بين الإرادة البشرية والإرادة الإلهية.

كان سقراط يهتم بالإنسان فحسب دون ان تلعب دوراً جوهرياً لا الطبيعة ولا الله. وقد أذاب اخرون، من لوكريس إلى اندريه جيد، الإنسان في نسيج الطبيعة او في مد الرغبات. والحاصل أن اخرين، ككثير

(١) انظر التحليل الكامل لذلك في مقدمة فانسانت مونتيل، في المصدر السابق جـ ٣ ص ١٠٠٤ - ١٠١٢.

من النساك المسيحيين، من الاباء في الصحراء الى الرهبانيات الدينية التأملية قد وضعوا كل ثقل حياتهم في المعرفة التوحيدية لله دون ان يسعوا الى التدخل في بُنى المدينة.

في المنظور القرآني، ليس الإنسان هو خليفة الله على الأرض فحسب ومسؤول عن الطبيعة وتوازناتها على المستوى العالمي ولكن عقيدته هي مبدأ عمله وقوانين مجتمعه. فلا الاقتصاد ولا السياسة ولا العلم ولا الفنون تستطيع الانفصال عن العقيدة التي تعيّن لها غاياتها الإلهية والإنسانية. فالحياة. بجميع ابعادها، تجد في الله وحدتها: «هو الاول والآخر والظاهر والباطن...» (سورة الحديد ٣).

فخاصة التصوف هي أن تجعل من الإنسان، انطلاقاً من هذه الرؤية القرآنية لله، كلاً موحداً بكاملة جميع أبعاده وبردها جميعاً الى نفس المركز[1].

إن الإنسان، إذ تتقاذفه شهواته والاغراءات الخارجية، يكون على الدوام، مهدداً بإن يتشتت بالتعدد. فالتصوف يعكس هذه الحركة. إن الفوز بهذه الوحدة، بهذا التوحيد بهذا المركز للذات هو الشرط الأول للفعالية الأكثر نشاطاً والاشد حياة في الجماعة. والتصوف يدعو الى الإنسحاب من العالم، الى التنسك: بل يقود الى التجرد الداخلي الذي يتيح وحدة العمل الحقيقي: العمل الذي ننجزه لا وفقاً لمقاصدنا الانانية ومتعنا أو طموحاتنا وانما وفقاً للكل المطلق.

هناك اكثر من تشابه، ربما انتساب غير مباشر بين هذا التصور الإسلامي للعمل وتصور سبينوزا: التصرف وفقاً للكل المطلق والعبور من الأخلاقي الى بحث ميتافيزيقا - السياسية لعل ذلك ان سبينوزا كان، من خلال الفيلسوف اليهودي الذي كتب بالعربية موسى بن ميمون (١١٣٥ -

---

(١) انظر سيد حسين نصر Seyyed Hossein Nasr في كتابه: Sufi Essays تجارب صوفية London, Allen and Unwin 1972 P43

١٢٠٤) يستمد من التراث الإسلامي ولا سيا من «المدينة الفاضلة» للفارابي (٨٧٢- ٩٥٠).

ان منبع التصوف هو في القرآن فاستيطان اركان الإسلام الإساسية. ليس في أن يقف محايدا ازاءها او بعيداً عنها وإنما على العكس ان نعيشها بوعي اعمق لمعانيها.

تلك الأركان أذكرّ بها:

الشهادة بالله وهي السبيل لتمييز الظاهر الحقيقي من اللاحقيقي، وشطرها الأول: «لا اله الا الله»، وشطرها الثاني: «محمد رسول الله»، هما ربط كل شيء، في الطبيعة والتاريخ، بمصدره وغايته، بالله وهي رسالته و«ايته».

الصلاة هي وعي بالتبعية بالنسبة لله، على عكس كل كفاية، اي كل ادعاء من الإنسان بإن يحدد حدوده عند سلطته وحدها ومعرفته وحدها.. انتظار انبثاق ما ليس الناتج البسيط ولا الحصلة البسيطة للقوى التي سبق ان عملت في الماضي.

الصوم هو التأكيد على القدرة التي للإنسان لانتزاع نفسه من غمرة المتطلبات الحيوانية.

والزكاة مكاملة الحياة الاقتصادية للحياة الروحية، تشير الى التضامن الإجتماعي مع العقيدة.[1]

اما الحج فهو الرمز نفسه للسير، عبر مراحل التصوف، نحو حرية الله المطلقة الذي تخضع لإرادته. ونقل مكان المعراج، صعود النبي، عندما، في «ليلة القدر» يصبح كل شيء ممكنا أي مُستجاب الامنيات، كشفت له الحقيقة قبل الأخيرة (بما أن الله لا يتجلى هو نفسه ولكنه ينكشف فحسب بكلمته).

---

(١) تنطوي كلمة زكاة، اشتقاقياً من حيث جذرها على فكرة الطهارة والتطهر فهي: «تطهير المال».

فالعقيدة هي إعادة اندماج كائننا المتجزىء بصورة لا تنفصم بالوحدانية والحرية الإلهتين اللتين هما مصدر هذا الكائن، والمشاركة في إقامة الشريعة التي هدفها الاخير المجتمع العالمي المنسجم لأنه كقوله في القرآن: «وما كان الناس إلا أمة واحدة فاختلفوا...» (سورة يونس ١٩) وقوله: «كان الناس امة واحدة...» (سورة البقرة ٢١٣).

وفي نهاية مراقي طريقه يعي الصوفي ويعرف ما هو الإنسان وما العالم وما هي الهوة التي ما تزال تفصله عن الله.

ان إدراك الحياة في شموليتها هو قبل كل شيء التحقق من إن العالم ليس لعبة للقوى اللاواعية والتي لا هدف لها. والعالم ليس تجربة خارجية للوقائع فحسب ولكنه اكتشاف داخلي للمعنى.

كتب الصوفي المصري ذو النون (٨٦٠) يقول: «إلهي، ما أصغي الى صوت حيوان ولا حفيف شجر ولا خرير ماء ولا ترنم طائر ولا تنعم ظل ولا دوي رياح ولا قعقة رعد الا وجدتها شاهدة بوحدانيتك[١]».- (حلية الاولياء ج٩ ص٣٩٢).

إن الإنسان، بتمامه، هو في نهاية مراقي سير المتصوف، الـ «إنسان الكامل»، عالم صغير، صورة مصغرة عن العالم. قال الجيلي في كتابه: الإنسان الكامل: «واعلم أن الإنسان الكامل مقابل لجميع الحقائق الوجودية بنفسه..[٢]».

يكتشف فيه، ليس فحسب جميع مستويات الوجود في الكون، وإنما الإنسانية بجملة تاريخها، وثقافاتها. ذلك «أن صفة الإنسانية في الإنسان تدل على طبيعته الكلية المتكاملة- (فهي تتضمن بالقوة كل طبائع المخلوقات الاخرى) كما تشير الى قدرته على استيعاب كل الحقائق الاولية

---

(١) انظر Eva de Vitray - Meyerovitch: Anthologie du soufisme, Paris, Sindbad 1978 P. 198

(٢) عبدالكريم الجيلي: الإنسان الكامل. نقلا عن ترجمة Titus Burckhardt الى الفرنسية في منشورات Dervy - Livers

[...] ذلكم هو الإنسان، الكائن الفاني الخالد، الخاضع ابداً لناموس الخلق والديمومة [...] وحينما خلق الإنسان كان العالم قد أنجز خلقهُ [..] وقد عهد الله إليه بالوصاية على العالم وحمايته.»[1].

أن يجعل من حياته حيّزاً يتجلى فيه الإلهي وان يصبح ذلك الكائن البسيط المستقيم، كناي القصب تنفخ فيه نسمات الله، هذا هو اختيار الصوفي الحياتي: «ليس في العالم كله مظهر تتجلى فيه الواحدنية بكمالها كما تتجلى في ذاتك ايها الإنسان حينما تصل الى جوهر ذاتك وتتخلى عن كل ما يفيد تلك الذات. وما من صفة إلهية وصفت بها الإله تكفي للدلالة عليك. وتلك هي حالة من حالات الإنسان وقد تجلت فيه الوحدانية التجلي الكامل من بين جميع مظاهر الوجود[2]».

وأخيراً عندما يكون المقصود بالكلام هو الله فإن ابن عربي يصف، في الفصل المكرس لنوح، في نصوص الحكم نفسه، امرين يستحقان الوقوف عندهما:

١ – حالة اللاهوت السلبي: تنزيه الله، الذي يشدد على مفارقة الله باستبعاد كل مشابهة مع اي شيء كائناً ما كان،

٢ – حالة التماثل، التي تشير الى الله بواسطة الرموز والصور المستعارة بالضرورة من عالم المثولية: عالم التشبيهات.

ولا يمكن فصل هذه عن تلك، ذلك أن: «.. من شبهه وما نزهه فقد قيده وجوده وما عرفه. ومن جمع في معرفته بين التنزيه والتشبيه بالوصفين على الاجمال فقد عرفه مجملاً لا على التفصيل كما عرف نفسه مجملاً لا على التفصيل.... »[3].

وفيما وراء هذه الجدلية الحاكمة لهذين النهجين اللذين يتضمن أحدهما

---

(١) ابن عربي: نصوص الحكم، المترجم الى الفرنسية بعنوان: حكم الانبياء، ترجمة Titus Burckhardt منشورات البان ميشيل.

(٢) ابن عربي: المصدر السابق.

(٣) ابن عربي المصدر السابق.

الآخر وينفيه في آن واحد يبقى الله في سره السرمدي.

ان مصيبة تاريخ الاديان المقارن هي انه يحمل، في الغرب طابع العصر الذي نشأ فيه، عصر «العقلانية الوصفية» التافهة، وانه يستبعد من حيث المبدأ كل ما يتجاوزه. «بحيث انه في مواجهة الإسلام يرفع بديلاً مسيحية دغماتية وطائفية متعصبة، تنادي بصداقية وحيها الخاص وتنكره على الإسلام».

في حين كانت وجهة نظر القرآن ووجهة نظر كبار مفكري الإسلام مختلفة وبخاصة فيا يتعلق بـ «اهل الكتاب». أما القرآن فلا يكف عن الترديد بان الله قد ارسل لكل شعب رسوله: «... لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً ولو شاء الله لجعلكم امة واحدة ولكن ليبلوكم في ما اتاكم فاستبقوا الخيرات الى الله مرجعكم جميعاً فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون» (سورة المائدة ٤٨).

كذلك فإن ابن عربي في كتابه نصوص الحكم، يحاول جاهداً تحديد نصيب كل نبي في الوحي من آدم الى إبراهيم ومن موسى إلى عيسى ومحمد، وكتب الغزالي: «.. إذ رأيت صبيان النصارى لا يكون لهم نشوء إلا على التنصر. وصبيان اليهود لا نشوء لهم الا على التهوّد، وصبيان المسلمين لا نشوء لهم إلا على الإسلام. وسمعت الحديث المروي عن الرسول حيث قال: كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه، فتحرك باطني إلى حقيقة الفطرة الأصلية[1]».

اننا نؤثر، بعد التروي، هذا النهج الإسلامي، على الطرق التي يقال انها «علمية» (تلك الطرق التي تجهل مسلماتها الخاصة، خاصة المسلمة الوضعية المتعلقة باستبعاد كل امكانية للتسامي، بصورة مسبقة à Priori اي على الاقل، إمكانية انبثاق جديد، كل الجدة، في التاريخ، والتي تقبع وراء الحكم المسبق الذي يرى أنه ما من شيء يمكن ان يولد إلا ويكون من نتاج الماضي ومحصلة له).

---

(١) الغزالي: المنقذ من الضلال.

ندرس الاديان باديء ذي بدء انطلاقاً من تجربة وشهادة اولئك الذين آمنوا بها. ومن جهة النظر هذه يصير بمستطاعنا، على مستوى العقيدة- تقدير اسهام الإسلام الممكن لحيواتنا اليوم.

ان ما يميّز حيواتنا حالياً. في النموذج الغربي للنمو وفي النموذج الثقافي الذي يتضمنه، هو انخلاع الإنسان وتفكك المجتمع.

فقد فقد الإنسان الغربي كل وحدة في علاقاته مع الطبيعة والمجتمع والله. انفصل عن الطبيعة التي اعتقد انه سيدها ومالكها: حيث اعتبرها، انطلاقاً من هذا الاعتقاد بانها ملكه، كمخزن للمواد الاولية ومستودع. واذ راح يعاملها بلا حشمة من خلال تقنيّات منحته القدرة على تدمير الارض وهؤلاء الذين يسكنونها، لم يعد لها «مغزى» بالنسبة له. ولم تساعد المسيحية الإنسان، مع حذرها الأول بازاء الطبيعة، ومع انضوائها، منذ القرن الرابع الى الثنائية اليونانية، ومع تراجعاتها المتتالية، منذ عصر النهضة، امام «علموية» تدعي الإجابة على جميع مشاكل الحياة،- على الحفاظ على هذا البعد الكوني، على هذا الاتحاد الحميم بجميع الكائنات، الذي يكاد القديس فرانسوا الاسّوزي هو الوحيد في السلف المسيحي، الذي عرف أن يصونها. والإسلام، عندما لا يكون قد افسدته الرؤية الغربية المباشرة التي فرضها عليه الإستعمار، يستطيع ان يساعدنا على أن نَحيَ هذه الوحدة التي هي عقيدته المركزية والاولى.

لقد حُكِمَ على الإنسان في مجتمعاتنا الغربية، منذ عصر النهضة، بالوحدة والانعزال بإزاء الناس الأخرين، بفردانية لم تكف عن التفاقم، منذ زمن المغامرين الإسبان- «Conquis Tadores» الى التدهور النهائي للـ «جماهير المنعزلة»، وباتساع منافسات اقتصاد السوق الوحشية وسحق المعدمين من قبل عديميّ الذمة وتقنيات استثارة الرغبات التي نجد أفظ دلائلها في الدعاية و«التسويق «Marketing» بالعمل على تطعيم حاجات اصطناعية كجراحات ترميم حقيقية للرغبة الأنانية. هذا النظام يولد بالضرورة العنف ولا سيا لدى الشباب المحروم من الاشياء التي يُلّقن الرغبة

بها والتي يمتلكها الأوفر حظاً من اليسر، الوارثون للثروة أو المعرفة بالمضاربة أو بالغش والاحتيال.

كان إعلان حقوق الإنسان والمواطن يؤكد على أن «حريتي تقف حيث تبدأ حرية الاخرين». فحرية الآخر تعتبر إذن حداً فاصلاً وليست كشرط لحريتي الخاصة، فالحرية هي على هذا النحو حالة خاصة من الملكية،، «مسجلة»، مطوّبة، مثلها. ولا بد لمثل هذه الفردانية من ان تعدّ لحرب الجميع ضد الجميع، إلى إن تأتي اللحظة التي تتحول فيها بحكم منطقها الخاص، الى عكسها، اي الى شمولية: حيث يبرز فرد تتجسد فيه مجموعة منتصرة ويصير رمزاً لها فيحوّل جميع الأخرين الى خدم للـ «مجموع» الخرافي للدولة او للحزب او للامة او للطبقة. فإن مجتمعاتنا الغربية (وتلك المجتمعات التي صيغت في العالم الثالث على منوالها او تقلدها) لا تنفك تتذبذب، منذ أربعة قرون بين فردانية الغاب وشمولية النمل.

تحمل المسيحية، في تطلّعها الأساسي والأول، الترياق، المضاد لسم هذه الفردانية بتصورها الثالوثي للشخص الإنساني الذي لا يكون مركزي وفقاً لهذا التصور في ذاتي ولكن في الآخر وفي جميع الأخرين. اما وقد تقبلت على نطاق واسع، التحريفات اليونانية القائمة على الثنائية، الى حد انها راحت تفسر، بروح من التسليم والخضوع، التعارض بين الله وقيصر (وهي التي كانت في مبدئها، انكاراً من الأساس لطموحات قيصر الشمولية) كثنائية من العقيدة والسياسة، فإنها تخلت لقيصر منذ عهد قسطنطين، عن السلطة بكاملها على الحياة السياسية والإجتماعية، بل إنها ساعدته في مهمته، ذلك أنها بهذه الثنائية الخالية من الحرارة، جعلت من العقيدة مسألة خاصة، لم تعد تملك امراً في تنظيم الحياة في الدولة فاصبحت السياسة هكذا مستقلة تحمل في ذاتها غاياتها ومقاصدها الخاصة دون علاقة بالإنسان ولا بالله.

في حين ان الإسلام، اذ يرفض الثنائيات الخاطئة في السياسة والعقيدة، ويحول دون أن تخلط العلاقات بين السياسة والعقيدة (التي هي علاقات بين بعدين من أبعاد الإنسان في الإسلام) مع العلاقات بين الكنيسة

والدولة (التي هي علاقات بين مؤسستين تاريخيتين)، واذ هو يربط بصورة لا انفصام فيها بين التسامي والمجتمع، فإنه يستطيع ان يساعدنا على احياء المسيحية نفسها وعلى التغلب على ازمة تفكك النسيج الإجتماعي.

واخيراً، في علاقاتنا بما هو بالإلهي، أي بنمط من الحاكمة والسلوك يجعل كل سلطة وكل ملكية وكل معرفة نسبية انطلاقاً من قاعدة تتجاوزها، وتسمو عليها، فإن في مكنة الإسلام الإسهام بتقديم خبرة للكفاح ضد الاستلابات والتلاعبات بالإنسان لـ «ضرورات» مزعومة صادرة من الخارج، جاذبة الإنسان خارج ذاته وخارج مركزه. ففي الكفاح ضد الاستلاب الاستعماري نجح الإسلام احياناً في الإلهام بهذا الدور من المعارضة والتحرر: وهذا هو الشأن بالنسبة للمجاهدين من الجزائر ومن افغانستان (ومن إيران كذلك إلا إذا لم يستولِ الملأ المتمسكون بالحرفية على السلطتين الدينية والزمنية بالرغم من كل تقليد إسلامي ولم يصادروا مبادرات الشعب، عاملين هكذا على اذواء شعلة الثورة الإسلامية الأولى).

إلا أنه يحسن، في هذا المجال، بالنسبة للغربيين ان يطرحوا على انفسهم على الاقل سؤالين يعيدانهم إلى التواضع بدلاً من ان ينصبوا أنفسهم أوصياء يحاسبون الأنظمة السياسية المنتسبة للإسلام:

١ - ما هو نصيب الغرب المستعمر من المسؤولية في بعض انكفاءات الاسلام المتعصبة؟ فإن الحمية في صيانة الإسلام وسلامته، في ظل السيطرة الاستعمارية كانت السبيل الوحيد الممكن بالنسبة لشعب مسلم للحفاظ على هويته: بالنظر الى ان كل شيء من الاقتصاد الى السياسة من اللغة الى التربية، قد قولب وفقاً لمتطلبات المحتل، وظل الإسلام، في نقائه، البعد الوحيد للحياة الذي امكن ألاّ يُعاش وفقاً للكيفية الإستعمارية.

٢ - من أبسط قواعد النزاهة ألاّ نقارن نظاماً إسلامياً كما هو عليه الآن بنظام مسيحي (أو نظام اشتراكي) كما يجب ان يكون. فعلى الذي يمكن ان يسأل بسخرية حمقاء: اين هو هذا الإسلام الذي نجعله مثالياً وننسب اليه الكمال؟ فإنني سوف أجيب بلا وجل: تجرأ أن تضع على خارطة العالم،

اصبعك لتدلنا أين نجد مجتمعاً مسيحياً أو مجتمعاً اشتراكياً مثالياً.

ليس في نيتي الدخول في مثل هذه المجادلات لمضاهاة او معارضة انجازات البعض بانجازات الاخرين، مع أنه، في نسق المسؤوليات والفظائع - من الصليبيين الى الاستعمار ومن الغولاغ Goulag (الغيلان) الى مبادرات المجوّعين غير المتساوية، - لا يليق بالـ «حضارة الغربية والمسيحية» الادعاء بانها تلعب دور القاضي والمرشد الى السلوك الحسن.

قصدي أمرٌ آخر: امام المشكلات التي هي اليوم مشكلاتنا وفي الرهان عليها بقاؤنا بل معنى حياتنا. تبقى انواع مسيحيتّنا واشتراكياتنا، أياً كانت سقطاتها التاريخية وعثراتها في الماضي، خيرة للمنازعات والمشروعات. ولكنها لم تجنب الغرب السعي الى حتفه، وبسبب من هيمنته المادية، ان يجر العالم معه الى ذلك. فإن هذا الشكل من النمو ومن الثقافة المفروض من الغرب بالاسلحة والتجارة وتقسيم العمل والمبادلات غير المتكافئة والبعثات البشرية والمدارس، قد اوقف حتى الآن ومنع ظهور نماذج جديدة من النمو ومن الخلق. لقد قادتنا هذه الاشكال ومعنا كوكب الارض كله، الى حافة الافلاس والفوضى. ان الوقت حان - ربما فات الأوان، ولسوف يحكم علينا عندئذ بإن نعيش حيواة لا معنى لها، دون هدف بل ويحكم بالموت - بإن نستنطق الحِكَم واديان العوالم الثلاثة لكي نحاول ان نتصور وان نعيش اشكالا اخرى من الوجود.

فالإنسان يعيش في عالم يملك القدرة ليس على تغييره فحسب بل وعلى التسامي به. وعندما لا يعود مجتمع يعاني الحاجة إلى هذا التفوق على نفسه فإنه يتفتت.

ماذا يستطيع الإسلام أن يقدم لنا ليعدّنا للاجابة على المسؤوليات التي تفرضها قدرة العلم والتقنية على جميع البشر اليوم؟

المشكلة كونية.

ولا يمكن للجواب إلا أن يكون على المستوى الكوني.

- ٢ -

عقيدة وسياسة

سوف نحاول اتباع مسيرة الإسلام نفسها دون ان نفصل مشكلات العقيدة عن مشكلات الدولة، محافظين على الوحدة بين التسامي والجماعة، بين التوحيد ومظهره.

فما هي انجازات الإسلام التاريخية والإجتماعية في مادة الاقتصاد والتشريع والسياسة انطلاقاً من المبادىء الإسلامية الأساسية التي هي:

- الله وحده يملك
- الله وحده يشرع
- الله وحده ينهى

١ - الاقتصاد

جاء في القرآن: «لله ما في السموات وما في الأرض...» (سورة البقرة ٢٨٤)

بيّنا من قبل، انطلاقاً من مثال مجتمع المدينة الذي اسسه النبي، أن هذا التصور للملكية يقودنا، بصورة ملموسة، الى نقيض التصور الروماني. ففي الحق الروماني، الملكية هي «حق الاستعمال والاسراف»، وسوء الاستعمال: (Jus Utendi et abutendi وهذا المبدأ الرئيسي يشكل الأساس في قانون نابليون وكل النظام الاقتصادي البورجوازي. إنه يهب المالك «حقاً إلهياً» حقيقاً: فهو يستطيع أن يدمّر بلا عقاب ما يكون «ملكية له» حتى

ولو انه، يتصرف على هذا النحو، يحرم المجتمع من ثروات لا غنى عنها لحياته؛ وفي وسعه مراكمة الاموال بلا حدود. وبالنظر الى اعتبار المشروع، في الحق الفرنسي، على سبيل المثال، كامتداد للحق المالي المورث فإن الحائزين على ملكيته يستطيعون وقف نشاطه ونقله الى حيازة اخرين أو فصل هيئة العاملين فيه. ولا تكاد التشريعات المختلفة في نزع الملكية للنفع العام بل والاجراءات المتخذة بضغط من الأجراء، أن تمس بالتغيير هذه الامتيازات التي يرتبط تحديدها، في كل لحظة بعلاقة القوة بين اولئك الذين يستفيدون منها واولئك الذين يعانون منها.

من الأصل يعارض التصور الإسلامي بدقة صارمة هذا النظام. فالملكية بنسبيّتها، بالرجوع الى السمو، بالرجوع الى الله ليست حقاً من حقوق الفرد (ولا مع ذلك من حقوق فريق او الدولة). وانما هي وظيفة اجتماعية. وعلى المالك، أياً كان، فرداً او جماعة، أو حتى دولة. تقديم حساب عن ملكيته فهو ليس إلا المدير المسؤول عنها.

اننا نعثر هنا على مبدأ دافع عنه فيما مضى آباء الكنيسة المسيحية، لكنه طواه النسيان منذ زمن طويل في الغرب: فالسرقة ليست في أن يأخذ المرء ما يكون بحاجة إليه بل في أن يراكم ما لا يكون بحاجة إليه. تلك كانت متطلبات تصور مشترك للعقيدة ومما له دلالة أن القرآن لا ينفك يظهر كراهية بل ويلعن الذي يكنز الاموال كقوله: «ويل لكل همزة لمزة، الذي جمع المال وعدده، يحسب ان ماله أخلده..» (سورة الهمزة ١ – ٣) وقوله: «واما من بخل واستغنى..» (سورة الليل ٧) وقوله: «وجمع فأوعى...» (سورة المعارج ١٧) وقوله: «ويحبون المال حباً جماً...» (سورة الفجر ١٨). إلا إن الإسلام مع ذلك يعترف بحق الملكية الشخصية، المكتسبة بالعمل او بالارث أو بالهبة. لكن العمل يلعب دوراً أساسياً فثمة حديث للنبي يحدد بأن: «الله يقول انه لا يمكن ان يكون مالكها للارض إلا من وضع فيها عمله». وفي كتابه دراسة في الاقتصاد السياسي (جـ ٢

ص٢٣١) يشدد شارل جيد على أن «التشريع الإسلامي لا يقر بملكية فردية للارض الا لمن يكدح فيها».

والقرآن لا يكتفي بإدانة الاستنزاف ففي الأيام الأولى لانتشار الإسلام لم يكن النصر العسكري يمنح الحق بالإستيلاء على الأراضي، وإنما يأخذ جزية فحسب (أو الخراج) فإن استقرار نظام الملاكين غير المقيمين الذين يستغلون عمل المزارعين انما كان نتيجة لتقهقر المثل الأعلى الأصلي.

إن مبدأ الصوفيين الأساسي: «أنهم لا يملكون شيئاً ولا شيء يملكهم» الذي ذكره أبو الحسن النوري ليس سوى حالة نهائية تماماً هي في المسيحية حالة الرهبانية. ولكن التصور الإسلامي للسوق أكثر دلالة على الشريعة الأساسية من المجتمعات.

في الغرب ان السوق هو بصفة جوهرية (كما تم تصوره بصورة مثالية في عصر الليبرالية) استفتاء شعبي دائم تتضح به حاجات المجتمع. في حين أن السياق، الاجراءات، في زمن انحطاط النظام الرأسمالي، نظام الاحتكارات، كانت معكوسة فإن اقوى المنتجين ينشئون اسواقاً لتصريف بضائعهم اما الاقتصاد الإسلامي، فإنه، على الأقل من حيث المبدأ لا يتلاءم مع هذا التصور الرأسمالي، سواء أكان ليبرالياً أم احتكارياً. لم يكن الإقتصاد الإسلامي أبداً حيادياً بإزاء القوى المتنافسة. فالسوق يكون مقبولاً مشروعاً، ما دام يلبي حاجات واقعية ويحترم عمله قواعد الإسلام. الامر الذي ينطوي على توزيع عادل للدخول وعلى رفض للاحتكارات التي تمنع الاسعار من أن تعكس التكاليف الحقيقية. فالسوق اذن يجب أن يُناط، في غاياته كما في وسائله. بحكومة موجهة نحو هدف يتجاوز السوق والمجتمع التي تعمل في داخله. ليس المقصود فحسب الاشراف على شرعية المعاملات (وتلك هي في الوصف الذي يقدمه ابن خلدون للسوق وظيفة المحتسب، «شيخ التجار»، كما سمته الـ «كومونات» الغربية، بعد ان نقل الصليبيون هذه المؤسسة عن الإسلام): ان الاهداف في المجتمع الإسلامي هي الهامة؛ وما السوق إلا وسيلة لبلوغ هذه الاهداف. ويذكّر القرآن الناس بهم: «رجال

لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله واقام الصلاة وايتاء الزكاة يخافون يوماً تتقلب فيه القلوب والابصار » (سورة النور ٣٦).

ان الزكاة كما سبق ان رأينا[1] هي احد أركان الإسلام الخمسة. فهي «عشر» لا تقتطع من الدخل فحسب ولكن من رأس المال ويتيح إجراء «انتقالات اشتراكية». ولقد كان هذا الشكل الأولي للضمان الإجتماعي، الذي لم تفز به بعض البلدان في الغرب (مثل فرنسا) الا في منتصف القرن التاسع عشر بعد صراع طبقي استمر اجيالاً، مطبقا في الإسلام كامر من متطلبات العقيدة قبل ثلاثة عشر قرناً. وكان الرئيس عبدالناصر يرى في الزكاة احد الملامح الأصلية في البناء الإسلامي للاشتراكية.

وثمة ابداع اخر إسلامي، ينفرد به الإسلام، هو تأسيس ضرائب غير مباشرة تمس المنتجات الكمالية وقياساً على ذلك انشاء احتكارات الدولة ونظام مميز للمكـوس من اجل جميع المنتجات التي يتعلق بها طمأنينة ورفاه الجماعة. وكانت مبادىء هذا النظام موجودة في القانون العام الإسلامي منـذ القرن العاشر. وقد أعتبر فريدريك الثاني دي هو هنستوفن، الامبراطور الجرماني وملك صقلية، الذي كان يتكلم العربية ويعجب اعجاباً عظيماً بالثقافة العربية، بسبب محاكاتها وادخالها الى المانيا ونقله لهذا التشريع الى أوروبا، أول رجال الدولة الحديثين[2].

خلاصة القول ان الاقتصاد الناجم عن مبادىء الإسلام:

١- هو على نقيض النموذج الغربي للنمو الذي يكون فيه الإنتاج والإستهلاك معاً غايات بذاتها: إنتاج متزايد أكثر فأكثر وإستهلاك متزايد أسرع فأسرع، لأي شيء مفيـد أم غـير مفيد، ضار أم حتى قاتل دون النظر بعين الإعتبار الى المقاصد الإنسانية فالإقتصاد الإسلامي في مبدئه القرآني لا يستهدف النمو ولكنه يرمي الى التوازن:

---

(١) انظر ص ٢٣ و٤٢.

(٢) انظر: شمس الله تسطع على الغرب تأليف سيغريد هونكه المترجم الى العربية.

Sigrid Hunke: Le Soleil d'Allah Brille sur L'Occident. Albin Michel. 1963 P285.

٢ - ولا يمكن ان يتماثل لا مع الرأسمالية (من النمط الأمريكي مثلاً) ولا مع الجماعية (من النمط السوفييتي مثلاً) فميزته الأساسية أنه لا ينصاع للاليات العمياء التي ينطوي عليه إقتصاد يحمل غاياته الخاصة فيه ذاته وإنما أن يكون منسّقاً ومحكوماً بغايات اسمى إنسانية وإلّهية مترابطة لا إنفصام فيها. وذلك أن الرجل لا يكون إنساناً حقاً إلا بخضوعه للإلّهي.

٢ - القانون

كما أن الله هو المالك الوحيد فإنه كذلك المشرع الوحيد. هذا هو المبدأ الأساسي في الإسلام في رؤيته للتوحيد.

فالجماعة، الأمة، ليست مؤسسة على «إعلان لحقوق الإنسان» بل على وحي بواجباتها.

لن نقف طويلاً عند تكاثر مختلف «المذاهب» من حنفية ومالكية وشافعية وحنبلية وتفرعاتها في هذه المقاطعة أو تلك من بلاد الإسلام. فهي تتميز باختلاف درجات الـ «تامية»: بعضها يزعم التمسك بدقة بحرفية القرآن الصالح للتطبيق في رأيهم، في كل مكان وكل زمان: بينما يعطي آخرون مجالاً أوسع لأحاديث النبي وصحابته الذين استهدوا بروح القرآن في اجتهاداتهم لحل المشكلات الواقعية. ويشدد غيرهم على شورى «فقهاء الشريعة». وأخيراً هناك فئة تأخذ بمبدأ القياس وليس بالاستنتاج للإجابة على حالات جديدة. ويأتي بعد هؤلاء واولئك الذين تأثروا عن وعي أو بصورة غير واعية بالقانون الموجود من قبل: روماني - بيزنطي أو الساساني، في حين كانوا يعتقدون اتباع الحقيقة الثابتة ولا يحسبون حساباً إلا للـ «إجماع» الشعبي.

لنقل بوضوح ان هذه المنازعات الطائفية تنتمي إلى الماضي وإن كل مرة يُعلن فيها اقفال باب الإجتهاد، أي التشهير بكل محاولة للتفسير (للإجتهاد) كأنها الحاد، نشهد فيها ركوداً وبالتالي ارتداداً في الثقافة والسياسة الإسلاميتين. والظاهرة ليست خاصة بالإسلام وحده: فإن

التامية، التمسك بحرفية الدين قد اصابت كذلك بالعقم الفكر والعمل المسيحيين؛ هكذا كان شأن الحرمانات من نوع **لائحة البابا SYLLABUS** لعام ١٨٧٠ التي تدين كل تجديد باسم مذهب منزه؛ كذلك محاولات تجميد الفكر وحصره في فلسفة واحدة (هي الـ «توماثية» نظرية توما الاكويني) أو في شكل واحد من العمل (المذهب الإجتماعي للكنيسه). فالتامية (التي يكون قوامها خلط ثقافة أو عقيدة مع الشكل الذي أمكنها ان تتخذه في هذا العصر أو ذاك من تاريخها وان تمنعها من البقاء حيّة، أعني خلاّقه) مثل هذه التامية تكون شؤماً على كل حضارة.

إن تعاليم القرآن الأساسية، بخلاف فردَانِيّاتِنا المبْنيَة على شريعة الغاب، هي قبل كل شيء، ألاّ يُنْظَرُ إلى الإنسان كحقيقة واقعه منعزلة، وإنما على انه يشكل جزءاً من كل أكبر منه: الجماعة، الأمة، وفي نفس الوقت ان تحدد هذه الجماعة، هذه الأمة، على أنها منسّقه لغايات أسمى منها نفسها.

فالقول بأن الإنسان يشكل جزءاً من كل أكبر، ليس له، في المنظور الإسلامي، المعنى الذي قد تأخذه هذه العبارة في الغرب حيث لا يتصور المرء بديلاً للفردانية إلا الشمولية. ان الكل الذي يشكل المسلم جزءاً منه، ليس الـ «مجموع العضوي» كما يعرفه هيجل، وأقل من ذلك أيضاً التصور الفاشستي الذي ليس للإنسان كفرد، وفقاً له، من معنى ومن قيمة بل ومن حقيقة واقعة إلا بالنسبة للدولة. فالعلاقة بين الإنسان وهذا الـ «كل» الأكبر من الجماعة ليست هي العلاقة البيولوجية، تحت الإنسانية INFERHUMIN بين خلية والجهاز العضوي الذي تنتمي اليه. ولا هي أيضاً العلاقة الوظيفيه، السوسيولوجية الموكله لكل واحد بتقسيم العمل، الذي يجعل منها كائناً مجزءاً، محبوساً في دور تقني أو اقتصادي أو سياسي، يرتهنه ويبتره.

هذا النوع من العلاقة لا يمكن أن يوجد إلا في وسط مجتمع له، لنفسه،

غايته الخاصة، اعني المجتمع الذي لا يكون مزوداً بأي مشروع غير مشروع نموّه وقوته.

والحال ان الجماعة الإسلامية تخدم اهدافاً، حددها الله، وهي أهداف تتجاوز الجماعة. وهذا التسامي المزدوج: تسامي الجماعة بالنسبة للإنسان وتسامي الله بالنسبة للجماعة، لا ينبني إذن على تسلسل مراتبي واضطهاد الإنسان للإنسان.

للمساواة كما للحرية كذلك، اساس يختلف أصلاً عن أساسها لدينا: ليست هي خاصات الفرد المنعزل ولكنها التعبير والنتيجة لتعلق كل واحد بالمطلق، بهذا الحضور الإلهي فيه ونتيجته هو الذي يتيح له ان يتخذ ابعاده، بعداً لا نهائياً بإزاء المؤسسات وكل نشدان إنساني للسيطرة.

لا شك في أن هذا الأساس القرآني للحق قد عرف قليلاً من الإنجازات التاريخية الواقعية حتى أيام الحضارة الإسلامية في أوجها. ليس أكثر مما شهدت أوربا المسيحية، حتى- بل ولا سيما- في زمن سيادة الكنيسة، من إنجازات تاريخية واقعية لمجتمع تكيّف وفق تعاليم يسوع الناصري.

ولكن، في لحظة نحن فيها غارقون، وأحياناً طافون فوق أمواج انحرافات عصرنا، (إنحرافات النموّ الأعمى والانحرافات إرادة القوة في الدول والشركات المتعددة الجنسيات، والتعسفات و «توازنات الرعب» في جميع المستويات، على صعيد الدول كما على صعيد الأفراد والعصابات وانحرافات المبادلات غير المتساوية التي تفاقم هيمنة البعض وبؤس العدد الأكبر) ليس الزمن أوان فتح باب المنازعات حول الجدارات التاريخية أو إهمال المثل الأعلى من جانب هؤلاء وأولئك وإنما استخلاص الأفكار الموجّهة، بالاخصاب المتبادل بين المشروعات الأساسية لكل منها، القادرة على تعبئة كافة جماهير كوكبنا الأرضي بأكمله من أجل تحقيق مشروع مشترك قادر على انتشالنا من دوار الابوكاليبس (قيام الساعة)، ودوار تسلح «الكبار» النووي، ودوار تجويع الجماهير واذلالها أو تقهقر الجميع.

والحال إننا رأينا أن مبادىء النهضة الغربية الفردانية، ومن ثم مبادىء الثورات البورجوازية، قد قادتنا إلى الفوضى، وإن المحاولات الشمولية أو الكليانية لعكس هذا التيار، سواء بمخادعة الـ «أمة» (شأن الفاشستية)، أو بمخادعة الـ «طبقة» (شأن النظام السوڤيتي)، قد قادتنا إلى الغولاغ GOULAG

فما تستطيع مساهمة قانون مبني على مبادىء الإسلام السامية أن تقدم لنا اليوم؟ حقيقة ان المسيحية كانت تذكرّ بالمبادىء السامية نفسها، إلا أن العلاقات بين العقيدة والسياسية، إذ تدنست بثنائية الاغريق الفلسفية وحُرّفت ببُنى الامبراطورية الرومانية الاستبدادية، قد تعرضت على الدوام، منذ قسطنطين ومجمع نيقين إلى أيامنا[1] هذه للتزييف. بحيث أن المحاولات التحريرية التي ظهرت لدى العديد من المسيحيين وبخاصة خلال العشرين سنة الأخيرة، يمكن اخصابها واغناؤها اليوم بتفكير بنّاء حول المشروع الإسلامي.

إن الظاهرة حدثت من قبل. هكذا لا بد من إعادة تبيان إسهام التشريع الإسلامي في القانون الدولي: إذا كان صحيحاً ان بعض المسلمين مارسوا القرصنة في البحر الأبيض المتوسط (كما فيما بعد حروب التسابق في الاطلنطي التي شنها الكاثوليك لحساب الـ «ملوك المسيحيين جداً» من الإسبان والبرتغال وفرنسا، وكشأن الـ «متطهرين» من هولندا وانجلترا) فإنه صحيح أيضاً انهم وضعوا قواعد التجارة البحرية، حتى في زمن الحرب. أما في الغرب فقد قُنّنت هذه القواعد حوالي عام ١٣٤٠ في برشلونة، في قنصلية البحر التي وضع خطوطها الأولى القديس لويس، بعد عودته من حملته الصليبية الأولى، على غرار المسلمين.

يتضمن المجلد الأول من القوانين التي جمعها ألفونس العاشر (الحكيم) في مدونـة قانونية واحدة هي Lassiete Partidas تشريعاً في الحرب، في جزئه

---

(١) أنظر ص ٢٠.

الثاني، هو عبارة عن تجميع للنصوص الإسلامية حول الموضوع، تم تنظيمها من قبل عام ١٢٨٠ في اسبانيا المسلمة، في الولاية التي كانت تعتني بحماية الأطفال والشيوخ والنساء والعجزة واحترام التعهدات المبرمة وقواعد الشرف الواجب التقيد بها في زمن الحرب[1].

لم يظهر التأثير الإسلامي للعيان إلا في أبحاث القانون: إلا أنه من الملاحظ أن عدداً من الأطباء العرب، أيام احتدام الحروب الصليبية في فلسطين، جاءوا بعد المعركة إلى المعسكر المسيحي (حيث كان يُعترف لهم بالجدارة الأعلى) للاعتناء بالجرحى من المقاتلين. وقد غدت روح الـ « فروسية » التي تحلى بها صلاح الدين الذي أجلى الصليبيين عن القدس، اسطورية واكتسبت طباع فرسان الغرب، المتوحشين جداً بصورة عامة، كثيراً من التهذيب بالاحتكاك بخصومهم من المسلمين سواء في الـ « أرض المقدسة » أو في صقلية حيث كان فرسان النظام التوتوني يترددون على بلاط فريدريك الثاني من ال هوهنستوفن، المعجب العظيم بالحضارة العربية.

فلا بد للغربيين من كثير من هذا الـ « تعصب » (الذي كثيراً ما يعزونه للمسلمين) لكي لا يعترفوا بتأثير هذه الحضارة الإسلامية على القانون الدولي، بدءاً من غروتيوس إلى ميشيل سيرفيت، هذه الحضارة التي اخصبت مدة تقرب من ألف سنة، الثقافة الغربية.

* * *

ثمة مثل نموذجي على هذا الـ « تعصب » الغربي هو مثل الحروب الكلامية حول حالة المرأة في الإسلام.

مرة أخرى، يكون من المفيد ان نميّز بين أمرين: بادىء ذي بدء التمييز بين تعاليم القرآن وتطبيقه في البلدان الإسلامية؛ بالإضافة إلى ذلك

---

(١) راجع في هذا الموضوع مارسيل بوازار Marcel Boisard في:
On the probable influence of Islam on: Western public and international Law», Middle East studies, II 198. u. s. n..

مقارنة عادلة بين ممارسة الشعوب المسيحية الحقيقية وممارسة الشعوب الإسلامية الحقيقية (وليس بين نظرية البعض وتطبيق البعض الآخر).

قبل كل شيء، إن القرآن، من وجهة النظر اللاهوتية، لا يحدد بين الرجل والمرأة نفس العلاقة من التبعية الميتافيزيقية: فالمرأة، في القرآن لم تخلق من ضلع آدم، إنها «نصف توأم»[١] لأن الله خلق البشر، ككل شيء «ومن كل شيء خلقنا زوجين»[٢] والقرآن لا يحمل المرأة المسؤولية الأولى للخطيئة بل ان المآخذ توجه إلى آدم[٣].

صحيح أن القرآن تماماً كالتوراة والإنجيل يمنح الرجل سلطة على المرأة. فهذه اللامساواة هي سمة ثابتة في جميع المجتمعات القائمة على نظام سلطة الأب. وما زالت حتى اليوم لم تختف تماماً في أي بلد من البلدان.

ولكن إذا نحن قارنا قواعد القرآن بقواعد جميع المجتمعات السابقة فإنها تسجل تقدماً لأمراء فيه ولا سيا بالنسبة لأثينا ولروما حيث كانت المرأة قاصرة بصورة ثابتة.

في القران أن المرأة تستطيع التصرف بما تملك وهو حق لم يعترف لها به في معظم التشريعات الغربية ولا سيا في فرنسا إلا في القرن التاسع عشر والعشرين. أما في الارث فصحيح أن للأنثى نصف ما للذكر، إلا أنه بالمقابل تقع جميع الالتزامات وخاصة اعباء مساعدة اعضاء الأسرة الآخرين على عاتق الذكر. المرأة معفاة من كل ذلك.

ويعطي القرآن[٤] ومأثور الحديث في صحيح البخاري[٥] المرأة حق طلب

---

(١) انظر مارسيل بوازار في كتابه: انسانية الإسلام L'Humanisme de Lislam، البان ميشيل ١٩٧٩ ص ١٠٤ - ١١٠.

(٢) القرآن الكريم: «ومن كل شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون» سورة الذاريات الآية ٤٩.

(٣) القرآن الكريم: «فأكلا منها فبدت لهما سوءاتهما وطفقاً يخصفان عليهما من ورق الجنة وعصى آدم ربه فغوى. ثم اجتباه ربه فتاب عليه وهدى، سورة طه الآية ١٢١، ١٢٢).

(٤) القرآن الكريم: في سروة البقرة الآية ٢٢٩.

(٥) صحيح البخاري: ذكره مولانا محمد علي في كتابه: دين الإسلام، الدار القومية- مصر.

To: www.al-mostafa.com

الطلاق وهو ما لم تحصل عليه المرأة في الغرب إلا بعد ثلاثة عشر قرناً.

وفي القرآن اقرار بتعدد الزوجات. إلا أن هذا التعدد لم يؤسسه هو: كان موجوداً من قبل[1] وقد فرض عليه، على العكس، حدوداً مثل العدل التام بين مختلف الزوجات في الانفاق والمحبة والمعاشرة الجنسية) وهي قواعد إذا ما جرى تطبيقها بحرفيتها تجعل تعدد الزوجات مستحيلاً.[2]

بالإضافة إلى ذلك ان هناك كثيراً من المُرَاءاة في خلط الوجه القانوني للزواج المرتبط بمجموع البُنى الإجتماعية بالعلاقات الشخصية من الحب أو من المعاشرة الجنسية. فالزواج الأحادي الملزم الذي أسسه قانون نابليون بتشريع للزواج الذي استهدف أساساً حماية شكل معيَّن من الملكية والإرث، لم تكن له إلا علاقة بعيدة بالأخلاق. إذ أن الزواج الأحادي في تقاليدنا الغربية مسجل في القوانين أما «تعدد الزوجات» ففي الأفعال الواقعية. وهذا الأمر بالغ الصحة إلى حد أن قوام أدب الحب، في الغرب كما في أي مكان آخر هو التغني بحب غير الحب الزوجي.

وبالفعل، فإن حق المرأة المسلمة في القران في المساواة الإجتماعية والملكية الشخصية وفي الطلاق كان في المستطاع، على سبيل المثال مؤتمر النساء المسلمات، المنعقد في تونس عام ١٩٧١ أن يقود إلى المطالبة بالغاء تعدد الزوجات وإلى احترام كرامة المرأة استناداً إلى القرآن.

ذلك ان هناك في البلاد الإسلامية كما في البلاد الأخرى، تفاوتاً عميقاً بين القوانين والحقيقة الواقعة. والمثل النموذجي على ذلك هو ليس الحجاب إذ لا يوجد في القرآن أدنى تبرير لهذه العادة التي كانت موجودة في بلدان عديدة في الشرق قبل الإسلام ولا سيما في فارس الساسانية.

---

(١) وهو موجود كذلك في التوراة وفي الاناجيل.

(٢) إن القرآن الكريم يعلق التعدد على توفر العدل ولكن إلى عدم إمكان توفره فيجزم في الأمر بقوله ولن تعدلوا. وهناك بعض الفرق الإسلامية التي تحرم الزواج بأكثر من واحدة نزولاً عند ذلك.

« المترجم »

وأخيراً يحسن الاّ ننسى بأن جميع ألوان الرقة في الحب والشفافيه فيه وتمجيده والتعبد في محرابه الشبيه بارفع العبادات على نحو ما ظهرت في الغرب لدى شعراء التروبادور في أوكسيتانيا Occitania في « حب الملاطفة » وفي قصائد دانتي « أوفياء الحب ».. ان ذلك كله، كما سوف نظهره بصدد الكلام عن إثارة الإسلام الادبية على الغرب، من أصول عربية - إسلامية سواء كان ذلك من تأثير كتاب ابن داود البغدادي « أوراق الورد » أو كتاب الشيرازي « ياسمين العشاق » (القرن الثاني عشر في إيران) أو كتاب ابن حزم « طوق الحمامة » من قرطبة في عصر الخلافة بالقرن العاشر.

٣ - السياسة.

ان حقيقة الاّ يكون، في المنظور الإسلامي، أي سلطان على السياسة الا سلطان الله تقود إلى نتائج شبيهة بالتي بيّناها على صعيدي الإقتصاد والقانون. فإن جعل كل سلطة نسبية بمفهوم « الله أكبر » كجعل كل ملكية نسبية وكل ثروة، فإن نظاماً اقتصادياً متمسكاً بمبدأ الإسلام لا يمكن أن يكون متماثلاً لا مع الرأسمالية ولا مع الجماعية، كما أن نظاماً سياسياً متمسكاً بالإسلام لا يمكن أن يكون متماثلاً لا مع التيوقراطية أو مع الملكيات « ذات الحق الإلّهي » في الغرب ولا مع « الديموقراطيات » من النمط البرلماني.

إن اعتبار اننا نستطيع إيجاد تشريع مباشر وصالح لجميع الشعوب ولكافة الأزمنة في القرآن لهو بالتأكيد تفسير ضيق ومميت لمستقبل الإسلام. فالقرآن نفسه لا ينفك يذكّر بأن الله قد أرسل لكل شعب رسولاً قادراً على أن يبلّغها الرسالة بلغة وثقافة هذا الشعب وهذا الزمن كقوله: « .. وما كان لرسول أن يأتي بآية إلا بإذن الله لكل أجل كتاب » (سورة الرعد ٣٨).

والمسلمون يحبون الاستناد إلى أقوال يسوع التي وردت بلسان يوحنا، كتبشير بمجيء النبي محمد: « إن لي أموراً كثيرة لأقول لكم ولكن لا تستطيعون ان تحتملوا الآن. وأما متى جاء ذاك روح الحق فهو يرشدكم إلى

جميع الحق لأنه لا يتكلم من نفسه بل ما يُسمع يتكلم به ويخبركم بأمور آتيه » (الإصحاح السادس عشر ١٢و ١٣).

فالمقصود دائماً، في الحقيقة، هو نفس الوحي لكن تطبيقه في كل بلد وفي كل عصر بصورة مطابقة لروح ولظروف هذا البلد وهذا العصر تكون مسؤولية الإنسان.

كذلك يكون مما ينافي للعقل الادعاء باستخلاص قوانين سياسية عالمية، صالحة لكل زمان ومكان من القرآن مباشرة كما فعل ذلك بروعة من أجل زمانه الماوردي في كتابه الاحكام السلطانية حينما تصور خلافة مثالية في عصر كانت الخلافة العباسية تحمل الطابع التاريخي للأنظمة الملكية في بيزنطة وفي فارس الساسانية- بقدر ما يكون منافياً للعقل اعتبار السياسة المستمدة من كلام الكتاب المقدس نفسه التي كان بوسّويه Bossuet يسوّغ بها ملكية لويس الرابع عشر المطلقه ويجعل من الملك « ظل الله على الأرض »، انها قد حددت إلى الأبد سياسة مسيحية أو أن « المذهب الإجتماعي » المزعوم لكنيسة يجب أن ينصاع إليه المسيحيون في كل زمان وكل مكان.

نستطيع أن نعرف، في الأكثر، بالنسبة للمسيحيين، ماذا تحرم تعاليم يسوع- المسيح وحياته وموته وبعثته؛ وبالنسبة للمسلمين ماذا يحرم القرآن.

إن القرآن يحرم، على سبيل المثال ملكية ذات حق إلَهي وبسلطة ثيوقراطية بالمعنى الغربي للعبارة ذلك لأنه لا يوجد في الإسلام كهنوت وكنيسه مؤهلين قانونياً للكلام وللأمر باسم الله. وبالنسبة للاسلام كما بالنسبة للمسيحية من الخطل خلط المبادىء بالشكل الذي استطاعت المسيحية أو الإسلام اتخاذه في هذا العصر أو ذاك من تاريخها. فالخلافة مثلاً لم تصبح وراثية وسلالة حاكمة إلا محاكاة للاستبداديات البيزنطية والساسانية.

ويحرم القرآن، على نفس المنوال، بالنظر للمساواة التي يتطلبها بين جميع الذين يؤمنون بالعقيدة، نظاماً من الديموقراطية على النمط البرلماني،

أعني ديموقراطية مبنيّة، من جهة على فردانية المواطنين الذين لا غايات لهم إلا مصلحتهم الخاصة، لا تقلقهم مصالح الجماعة؛ ومن جهة أخرى على تصور للتفويض بالسلطة ولاستلابها (كما كان يقول روسو)، يؤسس وساطات بين الله وجماعة العقيدة.

فكل «نيابة» هي تضليل. وليس في الوسع ان يكون ثمة نائب للشعب. فالديموقراطية تكون مباشرة أو لا تكون.

إن الأمة ليست ثمرة «عقد إجتماعي». انها أمة عقيدة، مبنيّة على يقين كل فرد بوجود غاية تتجاوز مصالح الأفراد وحتى مصالح الجماعة، مهما كانت هذه الجماعة كبيرة (قبيلة، مدينة، طبقة، قوم، كتلة ايديولوجية). وهذه الـ «أمة» تعني كل الإنسانية بمجموع تاريخها ومشروعها. والأمة المسلمة تحمل هذه العالمية لأن كل واحد من أعضائها يكون متحداً مع جميع الآخرين (من فوق كل الاختلاف في العرق أو الصقع أو الماضي التاريخي) بنفس عقيدة توحيد الله السامية المنزهة.

من وجهة النظر الإسلامية هذه خاصة، فإن الـ «أمة» بمعناها الغربي هي مرض غربي، إرث ضار من التجزئة الإستعمارية للأمة الإسلامية؛ وقس على ذلك بالنسبة للـ «ديموقراطية» بما فيها من مجابهات وتصادمات بين الأفراد والجماعات المستقطبة بالتنافس والمتكتلة بفعل تلاعبات الـ «اعلام» المزعوم (وسائل الإعلام والدعاية و «الاستطلاع» وجماعات الضغط وتكييفات نظام الإنتاج والإستهلاك)، التي ليست لها أية علاقة بمبدأ الشورى بين الناس الذين تحكم بينهم لا العلاقة الأفقية للمنافسة بل العلاقة الشاقولية لكل واحد بالأوحد المطلق.

السلطة كالملكية يجري تنسيقها مع غايات تتجاوزها.

ولم تعد أية تعاليم حالية في فترة تجعلنا فيها تجربة عصرنا كله نعي ما يلي:

– إنه لا يمكن أن تكون هناك إشتراكية داخل نموذجنا من النمو الأعمى، الذي لا قصدية إنسانية له؛

- إنه لا يمكن أن تكون هناك اشتراكية إنطلاقاً من فردانيتنا الغربية التي تكون الرأسمالية أساسها وتجسيداً لها في آن واحد معاً ؛

- وإنه لا يمكن أن تكون هناك اشتراكية من دون مفارقة، تسام، من دون إمكانية دائمة للقطيعة مع حمايتنا ومع استلاباتنا.

ذلك لأن الإنسان الغربي لم يعد يحس بالحاجة للتجاوز، للمفارقة، وإذ أن الوضع الراهن Statu Quo أصبح لا يُماش وأصبحت الثورة مستحيلة.

كل ثورة مآلها الإخفاق إذا تطلع الإنسان إلى تغيير كل شيء الا تغيير نفسه[1].

إن تغيير الإنسان، اليوم، شأنه في زمن الريسهيس Rishis في الهند الفيدية أو لاويتسو في الصين، شأنه في زمن إبراهيم ويسوع- الناصري والنبي، هو وصل الإنسان بالمطلق، هو تذكيره بقدرته على اقتلاع نفسه وعلى القطيعة من وعن كل ما هو موجود ويُصنع من دونه بدءاً من النمو والقوة والعنف.

* * *

---

(١) « ... إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيّروا ما بأنفسهم... » (سورة الرعد الآية ١١).

— ٣ —

العلوم والحكمة

إن تاريخ العلوم والتقنيات، كما هو من خلال تصور البلدان الغربية له، بصورة عامة، يرتكز على مسلّمة متضمَّنة هي أنه يجب قياس «تقدم» العلوم والتقنيات إنطلاقاً من معيار واحد هو فعاليتها من أجل تأمين سلطة قصوى من السيطرة على الطبيعة وعلى البشر، وهذا التعريف الكمي الصرف الذي يرجع إلى القول بأن إرادة القوة هذه والسيطرة (حتى إذا قادت بصورة أولوية إلى تدمير الطبيعة والبشر)، وما يخدمها من العلوم والتقنيات، قد أصبحت الهدف الأسمى، القيمة الوحيدة، دين الـ «تقدم» ودين الـ «نموّ».

يطمع الغرب بأن ينصب نفسه قاضياً على جميع الحضارات الأخرى معتبراً ان المسار الذي اتبعه هو مثالي وهو الوحيد الممكن، وبأن يقرر، إنطلاقاً من هذه النظرة بأن شعباً ما أو حضارة أو علماً أو تقنية هي «بدائية»، «نامية»، «متخلفة» وفقاً للنقطة التي توضع فيها على هذا المسار، أعني وفق شبهها القليل أو الكبير بنا نحن الغرب.

إنها لتبدو فكرة شاذة و «ظلامية» أن يطرح المشايعون المُتَعَلقون بوهم دين النمو والتقدم هذا على أنفسهم السؤال التالي: ألم تضل أوربا وبالتالي الغرب طريقه منذ «النهضة» (أي منذ نشأة الرأسمالية والإستعمار المتزامنة) حيث تطورت هذه الايديولوجية لتبرير الرأسمالية والإستعمار، موكلة للعلوم وللتقنيات الهدف الوحيد بأن «تجعلنا سادة الطبيعة

ومالكيها » كما كتب ذلك ديكارت في كتابه بحث في الطريقة Discours de la Methode وليس لتأمين تفتح وازدهار الإنسان كل الإنسان وكل إنسان.

تفتح كل الإنسان وأعني بذلك الإنسان بكل أبعاده: بما في ذلك بعد علاقاتنا الجمالية بالطبيعة كمشاركة موفقة في حياتها، وليس اعتبارها مجرد مستودع للمواد الأولية كمزبلة لنفاياتها؛ وبُعد علاقات الإنسان بسائر الناس الآخرين التي تنعدم فيها علاقات التنافس والمجابهة والسيطرة كما عرف هوبس إذ قال: «الإنسان هو ذئب للإنسان» وهو التعريف الذي قاد إلى الـ «جماهير المنعزلة»، دون هدف ودون حب: بُعد علاقاتنا بالجمال، بمستقبل لا يكون تصوره محكوماً مقدماً بأثر «الالة الرهيبة» التي تسحقنا بأجهزتها، وإنما يكون انبثاقاً شعرياً من الجديد كل الجدة. وهو الأمر الذي لا يمكن ان تقدمه لنا لا العلوم ولا التقنيات.

ان تفتح كل إنسان هو كذلك ما يجرد منه دين الـ «نموّ» هذا ودين الـ «تقدم» الكثرة الكاثرة من البشر: لأن هذا النمو يفاقم في البلدان التي يقال إنها «متقدمة» الفوارق وأكثر من هذا أيضاً لأن الـ «نموّ» على النمط الغربي لم يكن ولا يمكن أن يكون ممكناً في البلدان التي قال إنها «نامية» الا بنهب مواردها المادية والبشرية. زد على ذلك انه ليست هناك، في الحقيقة، بلدان «متقدمة»، متطورة، وبلدان «نامية» متخلفة، بل هناك بلدان «مُسَيْطِرَة» وبلدان «مُسَيْطَرٌ عليها»، بلدان «مريضة» وبلدان «مخدوعة»: البعض مرضى من فرط النمو، من التخمة؛ والآخرون مخدوعون بسراب هذا النمو الانتحاري نفسه الذي تديره «النخبة» منهم، المتكوّنة في الغرب التي تم التوصل إلى اقناعها بأن مستقبلها في ماضي البلدان المريضة وفي تقليدها والسير على منوالها.

إن خرافة الـ «علموية» القيمة وأعني بها الإعتقاد بأن العلم الوضعي والتقنيات المطابقة له تستطيع حل جميع مشاكلنا وانه ما من مشكلة إنسانية موجودة غير المشكلات التي يطرحها هذا العلم الوضعي وتقنياته ويحلّها،

هذه الخرافة العلموية تدعي بصورة تدعو إلى العجب، بالـ «حداثة» وأشد شعاراتها حُمْقاً وانتحارية هو أن «لا وقف للتقدم»!

لقد احتاج تيمورلنك أياماً وأياماً لذبح ٧٠٠٠٠٠ شخص من البشر عند استيلائه على أصفهان ولتكديس جماجمهم في أهرام. أما في هيروشيما فقد حصل الغرب على نفس النتيجة خلال ثوانٍ. إنه لتقدم علمي وتقنيّ لامراء فيه. وعالمنا يملك في حوزته ما يعادل مليون قنبلة مثل قنبلة هيروشيما (وهو ما يساوي خمسة أطنان من المتفجرات المألوفة لكل رأس من سكان المعمورة). وهذا تقدم علمي وتقنيّ آخر لامراء فيه أيضاً. ولا يجب «ان يوقف التقدم!»

إن الثورة الخضراء وبذورها العجيبة زادت محاصيل الأرز زيادة هائلة في جنوب شرق آسيا... في مدة خمس سنوات. في حين ان التقنيات الاوربية في الفلاحات العميقة المفروضة على بعض أراضي بلدان العالم الثالث طمرت القشرة الرقيقة من التربة العضوية ليقوم الغرب ببيع الأسمدة الكيماوية الفتاكة بما تولده من طاقة، بحيث لم يعد الجزء الذي لا يملك بترولاً من بلدان العالم الثالث، المستدين أكثر فأكثر، يستطيع شراءها. ليحسّن الغرب ما شاء في تقنيات قطع الغابات وليزد في اتقان الزراعة الأحادية، فإن ما يحصده هو اتلاف منحدرات جبال هملايا من الغابات وحصول فياضانات ببنجلاديش أو المجاعات في ساحل الشمال الافريقي انها أوجه من التقدم العلمي والتقني لا شك فيها إلا تقود إلى هذا الرقم القياسي وهو: خمسون مليوناً من الوفيات جوعاً في بلدان العالم الثالث لعام ١٩٨٠. وسوف يصبح هذا الرقم ٨٥ مليوناً في خمس سنوات قادمة. ولا ينبغي «ان يوقف التقدم!» فمتى اذن نعود إلى رشدنا ونعي ان «نموذج النمو» الغربي هو تشوّه، هو ظاهرة تاريخية مرضية؟

إن العلم يكون افراطاً، جوراً إذا لم يكن له من هدف آخر غير هدفه نفسه، العلم للعلم، وإذا أطلق له الحبل على الغارب للتوالد على حساب جميع القيم الأخرى. فهذا الـ «تطور» المشوّه، هذا التضخم في معرفة منفصلة

عن الحياة وهذا الضمور في جميع أبعاد الإنسان الأخرى: الحب، الإبداع الجمالي، التأمل في غايات الحياة، الطموح إلى مجرد التوازن والإنسجام في علاقاتنا مع الطبيعة وفي علاقاتنا الإنسانية بعضنا ببعض، ليس في الوسع اعتبار هذا كله كنموذج يمكن الادعاء وفقاً له: بمعايرة تطور الحضارات الأخرى وعلومها وتقنياتها.

لا يمكن للإنسان أن يحكم على «تطور» العلوم والتقنيات في مجال حضارة محددة، دون أن يدخل في حسابه الحاجات المطلوب الوفاء بها وبرنامج مجتمع هذه الحضارة الثقافي. ولا يكفي أن نتساءل كيف تمت انجازات العلوم والتقنيات ولكن لماذا هي هكذا وما هي الغايات الصائرة إليها.[1]

فلم يجر تصور العلم الصيني ولا العلم الهندي ولا العلم الإسلامي بصورة مستقلة عن الإنسان؛ كانت تلك العلوم في خدمته. وهذا الهاجس حول القصدية الإنسانية لم يعد ابداً تفتحها.

وإذا كانت العلوم الإسلامية لم تسلك نفس طريق التطور الذي سلكه الغرب منذ القرن السادس عشر فلم يكن مرد ذلك إلى نقص لا ندريه وإنما لسبب من الرفض الإسلامي بمعالجة أي فرع من فروع العلوم منفصلاً عما يعتبره الإسلام كهدف وكمعنى للوجود.

ولقد عرفت علوم الصين والهند وما بين النهرين والعلوم الإسلامية ازدهاراً رائعاً في عصر كانت أوروبا فيه جاهلة؛ ومنذ ذلك الحين، انتقلت من جهل بربري إلى بربرية مُسَلَّحة بالعلم.

ليس المقصود انكار أو التنكر لإسهامات الحضارة اليونانية أو الحضارة المسيحية أو حضارة عصر النهضة أو القرن العشرين الغربية وإنما

---

(١) أنظر: **Claude Alvarez: Homo faber**, La Haye, Martinus Nijhop, 1980

وكذلك:

La Findes outils (recueil collectif de L'Institut universitaire d'etudes du developpement de Geneve) Paris, Presses Univ. de France 1977

ردها إلى قيمها الصحيحة: ففي خلق الإنسان بفضل الإنسان نفسه ولا سيما في تهذيب الإنسان وتمدينه ليست المساهمة الغربية هي الوحيدة بل وليست الأهم.

تلك هي الروح التي نود أن نضع بها الخطوط الأولى للحكم على العلم الإسلامي وتطلعاته. وذلك لئلاّ نرى فيه، كما فعل ذلك في الأغلب الأعم مؤرخونا، إما مجرد نقل عن العلم الإغريقي أو الإيراني أو الهندي أو الصيني وإما مجرد حلقة من سلسلة إكتشافات تقع فيما قبل تاريخ العلم «الحديث» وليس لها من فائدة (تاريخية صرفة) إلا في الحدود التي مهدت فيها لعلمنا والذي ندعوه باعتداد العلم بدلاً من تسميته ببساطة العلم الغربي.

المهم في الحالة الخاصة للعلم الإسلامي، من أجل إدراكه في نوعيته ومدلوله، ألاّ تفصله عما يوكل إليه غاياته: عن العقيدة الإسلامية، تلك القوة الحية التي كانت روح هذا العلم[1].

إن مبدأ التوحيد، قفل القنطرة في التجربة الإسلامية لله، يستبعد الفصل بين العلم والإيمان. فبالنظر إلى أن كل شيء، في الطبيعة، هو «امارة» على الحضور الإلهي، تصبح معرفة الطبيعة، كالعمل، ضرباً من ألوان الصلاة، منفذاً إلى الإقتراب من الله.

لذلك لا يكف القرآن والحديث عن تمجيد البحث العلمي بل شجعا على طلب العلم لدى أولئك الذين لا يشاركون المسلمين اعتقادهم. وهذا ما يفسر دور الإسلام الخصب والبحث العلمي الذي انتشر في كل مكان بفضل انتشاره، ومن أحاديث النبي أن:

«من سلك طريقاً يلتمس به علماً سهل الله به طريقه إلى الجنة...
يوزن مداد العلماء بدم الشهداء يوم القيامة..»

---

(١) أنظر: سيد حسين نصر Seyyed Hossein Nasr في كتابه World of Islam لندن ١٩٧٦ وكذلك كتابه: العلم والمعرفة في الإسلام: Science et savoir en Islam باريس، منشورات سندباد ١٩٧٩

في العصر الذي شهد ميلاد الإسلام، كان يوجد على العكس، في نطاق كل من الحضارات الأخرى سياج بين الإنسان والطبيعة والله.

لقد حدث هذا الانقسام من قبل، في الحضارة الاغريقية على يد السفسطائيين وسقراط: إذ أن حصر الإهتمام بالإنسان وحده وبحاضرته كان يعزله عن الكون وعن الله ويحرف عن الملاحظة وعن التجربة لحساب الديالكتيك التأملي. والجدير بالملاحظة أن ما هو متفق على تسميته بالـ «علم الإغريقي» فإن الخاص منه بعلم الطبيعة لم يَنْمُ أبداً في أثينا أو في بلاد اليونان بل في أسيا الصغرى أو في مصر أو في صقلية. فالذين سبقوا سقراط من الفلاسفة وفيزيائيو ايونيا Ionie، الذين اهتموا بالطبيعة وبالتجربة كانوا في أسيا الصغرى ممن واصلوا العمل على طريق فلكيِّ وأطباء ما بين النهرين والهند. ومن قبلهم فإن «أبا الطب» هيبوقراط المولود في كوس Cos ينتمي هو كذلك إلى هذه المنطقة من أسيا وكان ارشميدس صقلياً واقليدس وبطليموس من الاسكندرية.

الوارث الوحيد لسقراط والسقراطية هو ارسطو الذي اهتم بالفيزياء وبعلوم الطبيعة إلا أن عنايته انصرفت إلى جمع وتصنيف المعرفة السابقة أكثر من انصرافها إلى الابتكار والتجديد، وقد كان (شأن ديموقريطس فيما مضى) مكدونياً، مربياً للاسكندر فاضطر إلى مغادرة أثينا وبدأ أبحاثه في علم الحياة على الحيوانات والنباتات في آسيا الصغرى (في أسوس من أعمال ميزيا Mysie بالشمال).

في تاريخه للحضارة الإغريقية يضطر أندريه بونّار André Bonnard، على الرغم من تحمسه لها، إلى الإعتراف بـ «أن العلم اليوناني، في مطلع عصر الإسكندر، كان نظرية، تجريداً وحساباً أكثر من أي شيء آخر [...] باعتبار أن البحث الفلسفي أصبح تأملاً صرفاً»[1] ولم يسترد الطب انطلاقه إلا في مصر حيث كان علم التشريح متطوراً (وبخاصة بممارسة التحنيط) وذلك بعودته إلى التجربة على يد هيرافيلوس وإيراز سيتراتس

---

(١) أندريه بونارد André Bonnard: الفلسفة الإغريقية، باريس ١٩٦٤ جـ٣ ص٢٦١

في القرنين الأول والثاني، كما في زمن ايبوقراطس إلى جانب تقميشات وتأملات جالينوس.

وفي فارس حيث كان ازدهار العلم في ما بين النهرين واسهامات الهند قد ذبلت بتأثير ثنائية المزدكية التي أصبحت في عهد الساسانيين دين الدولة، يؤكد على أنه كان للإسلام بابتعاث التوحيد بين الكون والإنسان والله، تأثير مثمر على نحو رائع بما أن عبقريات موسوعية كالرازي وابن سينا والبيروني والحسن بن الهيثم سوف تظهر بعد انتشار الإسلام.

وهكذا بعقلية منفتحة على نحو لا مثيل له ابتدأ عصر العلم العربي بجهد منظم في عملية دمج وتكامل تركة جميع ثقافات الماضي العظيمة.

وإنه لأمر ذو مغزى عظيم ألاّ يطالب الخليفة هارون الرشيد (٧٨٦- ٨٠٩)، عندما استولى على انقرة أو الخليفة المأمون (٨١٤- ٨٣٣) عندما انتصر على الإمبراطور البيزنطي ميشيل الثالث إلا بتسليم مخطوطات قديمة تعويضاً عن أضرار الحرب.

ثم جرى تنظيم عمل جبار في الترجمة: منذ القرن الثامن اجتذب هارون الرشيد في بغداد إلى بلاطه فطاحل البحّاثين واللغويين من كل أصل: وأنشأ أحد خلفائه، المأمون مدرسة للترجمة، أدارها في بادئ الأمر فارسيّ اسمه يحيى بن ماسويه من جند نيسابور كان طبيباً ورئيساً للتراجمة في عهد هارون الرشيد ثم في عهد الخليفة المأمون نفسه. ثم حل محله في وظائفه أبرع وأشهر محرك لتلك الفرق من المترجمين: حنين من قبيلة العباديين العربية التي استقرت منذ زمن بعيد في الحيرة، على ضفاف الفرات. ولم يقم حنين، الذي اعتنق المسيحية مع ذلك، بترجمة مؤلفات ايبوقراط وجالينوس وديوسكوريدس الطبية فحسب وإنما ترجم كذلك مؤلفات الرياضيين والفلكيين وعلماء الطبيعيات، وبأمر من المأمون قام الفزاري بترجمة واقتباس بحث الـ «سيدهانتا» في علم الفلك الهندي للعالم براهما غوبتا.

وإذ تعلم العرب من الصينيين فن صناعة الورق (وكان انشاء أول مصنع له في بغداد عام ٨٠٠) الذي لم يعرفه الغرب، عن طريقهم، إلا بعد أربعة

قرون، فإن المكاتب تكاثرت في ارجاء العالم العربي: وفي عام ٨١٥ أنشأ الخليفة المأمون في بغداد «بيت الحكمة» احتوت على مليون مؤلف. وقد أحصى أحد السائحين عام ٨٩١ أكثر من مئة مكتبة عامة في المدينة، وفي القرن العاشر كانت مدينة صغيرة كالنجف في العراق، تملك ٤٠،٠٠٠ مجلداً. وجمع مدير المرصد في «سرغة» ناصر الدين الطوسي مجموعة من الكتب تحتوي على ٤٠٠،٠٠٠ عنواناً، وفي الطرف الآخر من العالم الإسلامي، في إسبانيا المسلمة كان الحكم، الخليفة في قرطبة يستطيع التباهي في القرن العاشر بمكتبة تضم ٤٠٠،٠٠٠ كتاباً، في حين أن ملك فرنسا شارل الحكيم (أي العالم)، بعد أربعة قرون سوف يجمع بالكاد ٩٠٠ كتاب، ولكن ليس هناك من يستطيع أن ينافس أو يباري خليفة القاهرة العزيز الذي كانت مكتبته تحتوي على ١،٦٠٠،٠٠٠ مجلداً منها ٦٠٠٠ في الرياضيات و١٨٠٠٠ في الفلسفة.

هذا الشغف بالكتب وهذا السعي الأول لتمثل الثقافات السابقة من ايرانية وصينية وهندية ويونانية لم ينطو على أية انتقائية أو اصطفاء. فقد ميّز المسلمون، إذ انفتحوا على هذا الإرث الغني فاحيوه وجددوه انطلاقاً من رؤيتهم، ما يمكن منه أن يندمج بهذه الرؤية ويتكامل معها بعد أن لُقّح بها وأخصب وحُوّل. فبعقيدتهم قدم المسلمون اغنى مساهمة في الثقافة العالمية.

إن سبب الركود العلمي الرئيسي، في أوروبا المسيحية، كان الإرتياب من الطبيعة الذي لا يمكن ألا أن يُبعد عن الله. وهذه إحدى ثوابت تلك الثنائية التي افسدت الرؤية المسيحية: فقد كان أوزيب القيصري العالم اللاهوتي في الكنيسة ومطران قيصرية يتوجه بقوله إلى علماء الإسكندرية وبرغامم: «إننا بإزدراء لنشاطكم غير المجدي نستخف كثيراً بفعاليتكم ونوجه فكرنا نحو اهتمامات اسمى».

وقد حافظ القديس توما الاكويني، بعد مضي عشرة قرون، على نفس الثنائية إذ يقول: «إن المعرفة الطفيفة جداً التي مكننا إكتسابها عن الأمور العليا هي مستحبة أكثر من أكبر علم بالأشياء الدنيا».

وليس من العجب ألاّ تكف المسيحية مع مثل هذا التصور للعلاقات بين الإنسان والطبيعة والله عن خوض المعارك، منذ ذلك الحين في تقهقرها إلى الوراء ضد العلوم.

هذا التعصب المسيحي كان يستبعد (أو يدمّر، عندما تكون الكنيسة قادرة على ذلك) ما تعلن عنه أنه «وثني» أو «هرطقة»: ففي عام ٣٩١ طلب البطريرك تيوفيل إلى الإمبراطور ثيودوس اغلاق السيرابيون، آخر أكاديمية كبرى وحرق مكتبتها العظيمة الهائلة، وفي عام ٦٠٠ جرى احراق مكتبة بلاطين التي أسسها اغسطس في روما. وحرّمت قراءة الكلاسيكيين ودراسة الرياضيات. أما مكتبة الاسكندرية العظيمة فقد زُعِم بعد الفتح العربي بخمسة قرون، من أجل تأجيج تعصب الصليبيين، إن الخليفة عمر هو الذي أحرقها. والحال أنه لم تكن قد بقيت، من زمن طويل، أية مكتبة عامة[1] عند دخول العرب المدينة عام ٦٤٠.

وقد دام هذا الموقف في «الإعدامات بالحرق» الصادرة عن محاكم التفتيش التي تبعت طرد العرب من إسبانيا في القرن السادس عشر، وامتدت إلى ما وراء البحار، عندما جمع المطران دييجو دى لاندا Diego de Landa، في المكسيك مثلاً، جميع الآثار المكتوبة لدى الماياس Mayas وأحرقها، مدمراً على هذا النحو تقريباً مجمل مصادر حضارة قديمة وغنية.

هذه الطائفية المتعصبة قادت أوروبا إلى ركود دام عدة قرون في حين أن المسلمين المنتصرين، بدلا من أن يدمروا، عرفوا الاندماج والتكامل. وهكذا كان ازدهار ثقافتهم ممكناً وممكناً كان اشعاعها، وهي المستوحاة في جميع وجوهها من رؤية القرآن التوحيدية.

وهذا ما يعبر عنه النظام التربوي الخاص بالإسلام الذي يشكل تعليم القرآن في الجامع نقطة الإنطلاق فيه. وتدمج حكمة العقيدة جميع العلوم في وحدة عضوية إذ أن هدفها جميعها هو عالم من «نور الله»، تجلّ لـ «آيات»

---

(١) لمفريد هونكه: شمس الله تسطع على الغرب، مصدر سابق ١٩٦٣، الكتاب الخامس.

الله. فالكون هو «إيقونة» يتجلى من خلالها الواحد الأحد عبر الكثرة بألف رمز.

إن إحدى المميزات الأساسية للعلوم العربية، وإذ تنجم عن هذا المبدأ من الوحدانية، هي اعتقادها المتبادل، ترابطها بعضها ببعض: من جهة ليس ثمة انفصال بين علوم الطبيعة والمرئيات وبين علوم الدين والفنون من جهة أخرى، وليست هناك، كذلك، حواجز عازلة بين مختلف العلوم من الرياضيات إلى الجغرافيا. وهذا ما يفسر ظهور العدد العظيم من العباقرة الموسوعيين في الثقافة الإسلامية.

ففي المأثور الغربي يحصي المرء عدداً قليلاً من العباقرة الشموليين من أمثال ليونارد دى فنشي في حين أنهم في الإسلام جحافل، من الكندي إلى الرازي ومن البيروني إلى ابن سينا وإلى عشرات آخرين غيرهم، من الرجال المبدعين في آن واحد في الطب وفي الرياضيات وعلوم الدين والجغرافيا بل وأحياناً في الشعر، كعالم الرياضيات عمر الخيام أو الفيلسوف ابن عربي أو في الموسيقا كالرازي العظيم.

وهذه الرؤية التوحيدية تفسر كذلك الأهمية التي تخص بها الحضارة الإسلامية تصنيف العلوم: فبتوضيح وحدة الواقع ومعرفة الإنسان بها نساق من تأمل وحدة العالم إلى التأمل في الوحدانية الإلهية التي نجد صورتها في وحدة الطبيعة.(١)

يكون الانتقال على هذا النحو دون انقطاع من الجامع إلى المدرسة حيث يظل تعليم وحدانية الله ووحدة الطبيعة الأساس في كل معرفة. وهذه هي الحال في جامعة القيروان في فاس والزيتونة في تونس والأزهر في القاهرة وجامعتي سمرقند وقرطبة. وليس ثمة من فجوة أكبر في مؤسسات التعليم والبحث الأخرى سواء كانت مراكز الرصد (التي بنى أولها في دمشق عام ٧٠٧ الخليفة الأموي عبد الملك) أو في المستشفيات التي كانت في

---

(١) سيد حسين نصر: العلوم والمعرفة في الإسلام، سندباد ١٩٧٩، العلم الإسلامي، الإنسان والطبيعة، مصادر سبق ذكرها.

نفس الوقت كليات للطب. وخارج نطاق العالم الإسلامي كانت كليات الطب الكبرى تنشأ وتؤسس على غرار الكليات العربية وتحت تأثير تعليمها سواء منها كلية ساليرن في ايطاليا بعد نهاية السيطرة العربية أو كلية بولونييه أو مونبليه.

كذلك جرى انشاء الجامعات الأوروبية، بفارق ثلاث قرون من الزمن جميعها: جامعة باريس كجامعة اكسفورد، انطلاقاً من النموذج الإسلامي.

وإذا تجاوزنا حكاية وواقعة الأولوية المحققة لاكتشاف هذا العلم العربي أو ذاك (الذي يعزى بصورة مستبعدة وبما يدعو للسخرية، إلى هذا العالم اليوناني أو الغربي أو ذاك) فإن ارشاد العلم العربي الأساسي الذي يشكل في هذا المجال شيئاً آخر تماماً غير حلقة بين الهيلّلينية والـ «عصرية»، وغير تهيئة وتحضير للعلم الغربي الحالي، ولكنه تصور للمعرفة ليست البتة مما يوضع في المتاحف كالماديات بالنسبة للعلم الذي يسمى «عصراً». فإن هذه الحكمة لا تنتمي إلى ماضينا بل إلى مستقبلنا.

ولا بد من إدراكه في روحه (وليس في انجازاته التاريخية فحسب) ليستطيع أن يساعدنا على القطيعة مع «علموية» فصلت العلم عن الحكمة أي تنظيم وسائل التفكير في الغايات، والتي تدعي أنها تجعل من هذا العلم، المبتور عن بعده الأساسي- تفتح الإنسان- القيمة الوحيدة والمطلقة تُنكر وتُنبذُ باسمها كل مشكلة أخرى غير مشكلة الفعالية وكل قيمة أخرى غير قيمتَيّ القوة والنموّ.

إن الرياضيات، في المنظور الإسلامي هي عبور من المحسوس، المدرك إلى المعقول، من عالم الصيرورة إلى عالم الأبدي. وهي، في العلوم كما في الفنون (حيث تسيطر الهندسة والعلاقات الرياضية، بدءاً من فن العمارة زخرفتها إلى الموسيقى) طريق التوحيد.

فما ندعوه نحن الغربيين بالـ «أرقام العربية»- ويسميه العرب، اعترافاً بدَيْنهم بالـ «أرقام الهندية»- أدخلت إلى أوروبا عن طريق الخوارزمي. وقد كان الكتاب الهندي سيدتانتا **Siddhanta** الذي جيء به

عام ٧٧٣ إلى بلاط الخليفة المأمون يتضمن نظام العد العشري الذي يتبع بتسعة رموز، وبزيادة الصفر، التعبير عن أي عدد. فقلب الرياضيات رأساً على عقب. وحمل هذا النمط الجديد من الحساب إسم الذي منهج الاكتشاف الهندي: وكان هذا الإســم هو الـ «غوريتم» Algorithme (أي الخوارزمي) الذي قلب من خلال جامعة قرطبة الإسلامية ثم بواسطة الراهب جيربرت Gerbert (البابا سيلفستر الثاني فيما بعد)، بعد مضي قرنين من الزمان نظام الرياضيات في الغرب. وقد نفذ هذا المنهج الجديد كذلك بطريقة صقلية، حيث كتبت ليونارد بن بوناتشي والمولود في بيترا عام ١١٨٠ والذي يسمى إدغاما «فيبوناتشي»، في مطلع كتابه Liber abaci يقول: «إن الرموز العددية الهندية التسعة هي التالية: 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9» ومن الممكن بواسطة هذه الأرقام التسعة وبالرمز العربي صفر كتابة أي رقم» (بالنسبة للهنود يعني الصفر الذي يرمز له بدائرة 0 يعني العدم، الفراغ (سونيا Sunya) وهو ما ترجمه العرب حرفياً بكلمة صفر.

وبالنظر إلى أن الرمز ١ هو المباشر الأكثر للمبدأ الإلهي فإن سلسلة الأعداد ومركباتها هي السلم الذي يرتقي به الإنسان من التعدد إلى الواحد. إن الرياضيات هي هكذا مرتبطة مباشرة بالرسالة الإسلامية الأساسية، رسالة التوحيد. فهي علم «مقدس» وواحدة من المماثلات التي توحي بوجود الله، في العلوم الأخرى كما في هندسة الفنون.

وإذا نحن تذكرنا بأن الرقم ٤٤٤٤ كان يكتب بالأرقام الرومانية MMMMCCCCXLIV وإن هذا كان يجعل عسيراً جداً أية عملية حساب، لتخيلنا دور هذا العدد التتابعي ودور الصفر في تطور العلوم والتقنيات كما في الصناعة وفي التجارة وفي المحاسبة.

انطلاقاً من هنا، وبالانقطاع عن اليونان الذين دمج العرب جميع اكتشافاتهم، قام العرب بقفزة حاسمة في الرياضيات وبخاصة لعدم نبذهم كشيء «لا عقلاني» كل ما لم يكن «منتهٍ». ذلك أنهم على العكس انكبوا على دراسة اللامنتهي: فخلافاً لأسلوب التفكير لدى اليونان راح ثابت ابن

قرة (المتوفي عام ٩٠١) يبحث المجموعات اللامنتهية التي هي مع ذلك اجزاء من مجموعة أخرى لا منتهية (كالأعداد الزوجية، على سبيل المثال، بالنسبة لمجموع الأعداد).

وكان الخوارزمي رائد علم الجبر (وكلمة الجبر نفسها هي عنوان كتابه الأشهر). وعلى يد هذا المبدع للجبر تمّ، الانتقال من التصور اليوناني للعدد كمقدار صرف إلى تصور العدد كعلاقة صرفة. وبعده حسب الحسني Al Hasni العلاقة بين الدائرة وقطرها (العدد ١١). ثم وضع عمر الخيام نظرية الاعداد الـ «معقولة»، قاطعاً بذلك مع الحكم اليوناني المسبق عن الـ «منتهي» وكتب بحثاً منهجياً في معادلات الدرجة الثالثة ظل أفضل ما كتب حتى القرن السابع عشر.

وفي القرن التاسع استعمل ثابت بن قرة لأول مرة حساب التكامل وربط الهندسة بالجبر، في حين أكب الطوسي والبيروني وأبو الوفا البوزجاني على البحث في الجيوب وابتكروا القاطع قبل كوبيرنيكوس بعدة قرون.

وفي الفلك كَامَل المسلمون تركة بطليموس وتجاوزوه كثيراً على جميع المستويات، وهنا كذلك في توحيد تام مع الغايات النهائية المنوطة بالإسلام. فقد كتب واحد من أعظم الفلكيين في القرن التاسع، وهو البتّاني (٨٧٧-٩١٨): «بعلم النجوم يقترب الإنسان من البرهان على وحدانية الله ومن معرفة الحكمة في خلقة».

لقد برز العلم العربي بداية على صعيد الملاحظة، بما أن اسهامهم فيه، على خلاف اليونان، كان تجريبياً بصفة أساسية. فالخليفة المأمون عمل على إقامة المرصد في بغداد لتحديد حركة الكواكب السيارة بصورة منهجية. وفي عهد إدارة يحيى بن منصور تمت قياسات دقيقة، جرى الاشراف عليها في مركز جنديسابور ثم تم التحقق من صحتها في مرصد جبل قاسيون بجوار دمشق. وهكذا وضع فلكيو الخليفة المأمون الجداول الـ «مأمونية» التي صححت جداول بطليموس تصحيحات جوهرية. بل سوف يكتب ثابت بن قرة بحثاً في سبب استبدال جداول بطليموس بجداول مُحقّقة بالتجربة.

ولم يتجاوز علم الفلك عند العرب علم الفلك عند اليونان فحسب على صعيد الملاحظة وإنما كذلك في مجال القياس. فقد حسب البتّاني ميل دائرة الكسوف بـ: (٢٣،٣٥°) (ويحددها العلماء واليوم بـ ٢٧ ٢٣،°) وحسب مبادرة الاعتدالين (الربيع والخريف) بـ (٥٤،٥°) بالسنة. وتوصل فلكيو المأمون، في القرن التاسع، في قياسهم لخط التنصيف إلى ١١١٨١٤ متراً (وهو يقدر الآن بـ ١١٠٩١٨).

وبُني في القرن الثالث عشر مرشد مرغة، الذي أداره ناصر الدين الطوسي (١٢٠١ - ١٢٧٤) والذي أصبح نموذجاً في التنسيق بين الملاحظة والحساب. وفي ذلك العصر كان يملك تجهيزاً فريداً في العالم، نخص بالذكر الكرة المحلّقة المؤلفة من خمس حلقات نحاسية، قطر الواحدة أكثر من ثلاثة أمتار، الأمر الذي يفترض تقنية رفيعة في فن قطع المعادن.

في ذلك الوقت نفسه عمل الملك المسيحي الفونس العاشر القشتالي الملقب- «الحكيم» على تقليد مرصد مرغة، لوضع الـ «جداول الالفونسية»، المنسوخة عن الجداول العربية والتي استعان بها نيقولا دي كوزا ليطرح على المجمع الكنسي لعام ١٤٥٦ تعديلاً للتقويم.

وكانت هذه البحوث الفلكية تقدم للعرب فائدة عملية: لتحديد وجهاتهم في الصحراء وأكثر من ذلك في البحار. عندما اصبح هؤلاء الرحّل من سكان شبه الجزيرة العربية ملاحين لا يجوبون البحر الأبيض المتوسط فحسب بل والمحيط الهندي وسواحل أفريقيا، وكانت ضرورة «تحديد اتجاه السفن» تقضي في آن واحد، بالحصول على معارف متعمقة وعلى أدوات قياس كالاصطرلاب (التي حسنوها لإتاحة قياس علو الكواكب والنجوم والشمس والقمر وغيرها) والبوصلة التي اخترعوها ونقلوها إلى الصينيين.

وكان اقتضاء الاتجاه إلى مكة للصلاة أينما كان المكان الذي يُصلّى منه يتطلب علماً دقيقاً للتوجه في المكان، وكذلك اقتضاء تحديد الصلوات الخمس يومياً بدقة وانتظام يوجب ملاحظة دقيقة للشمس ومعرفة ساعة

شروقها وغروبها لتحديد بداية ونهاية الصوم يومياً ومدة الشهر القمري بين بداية ونهاية لحساب شهر رمضان.

ولقد قام حفيد تيمورلنك، الأمير الفلكي أوغ بيك بتشييد مرصد في سمرقند على غرار مرصد مرغة فتوصل إلى قياس السنة الشمسية بخطأ لا يتجاوز ١٤ ثانية بالنسبة للحسابات الحالية.

وبنفس الروح عالج العلماء المسلمون موضوع الجغرافيا. وكتب البيروني في كتابه: «الآثار الباقية عن القرون الخالية»: «انتشر الإسلام في العالم شرقه وغربه فتقدم إلى أوروبا وحدود الصين والحبشة وبلاد الزنج في جنوب أفريقيا ومن جزيرة مالاوه وجاوة إلى بلاد الترك والسلاف. لا وتدربت شعوب عديدة على فهم متبادل لم يكن يُتيح ذلك لها إلا فن الله وحده».

وهنا أيضاً حقق العلماء المسلمون أوجهاً عظيمة من التقدم بالنسبة لبطليموس: وكتب البيروني كذلك: «هناك كثير من الأمكنة وصفها بطليموس إلى شرق بعض البلدان وهي الآن إلى غرب كثير من البلدان الأخرى [....] والسبب في هذه الأخطاء يرجع إلى الإلتباس في بعض المعطيات مثل تقديرات الطول والعرض.»[1]

كما هو الحال بالنسبة لعلم الفلك فإن مرد الاتقان يعود في آن واحد إلى القياسات (أطوال وعروض) وإلى الملاحظة: علم الخرائط، تشكيل التضاريس، جغرافيا بشرية مرتبطة بالتاريخ.

وهكذا كانت الجغرافيا، بتأثير اقتران مقتضيات التجارة بالملاحة وبتأثير الحج والإدارة وتأمل الخلق الإلهي و«آياته». إلى جانب الرياضيات والفلك والطب أحد أهم العلوم أو اسهامات الحضارة العربية. وشأن العلوم الأخرى يستلهم علم الجغرافيا العقيدة الإسلامية، ذلك أن الطبيعة هي إلى جانب القرآن، «قرآن الخلق» الذي كتبه الله هو أيضاً.

---

(١) سيد حسين نصر: العلوم والمعرفة في الإسلام: مصدر سابق ص ١٤٣

فإن أرض الجغرافيين كسماء الفلكيين هي صورة رمزية، هي «آية» من آيات الله، هي «التَّجلّي»، هي ظهور الله بالنسبة لنا الذي لا يستطيع أحد أن يراه كما هو بذاته.

بالإضافة إلى هذه الاعتبارات كانت للجغرافيا أهمية رئيسية لهذه الحضارة التي كانت تمتد فوق أرض أوسع كثيراً من أية أمبراطورية سابقة وحيث كانت حركة المواصلات كثيفة. وكانت فريضة الحج على المسلمين إلى مكة تزيد دون انقطاع عدد المسافرين، وتقتضي التجارة ذات المسافات الطويلة وفي مجال جغرافي بالغ الاتساع، هي أيضاً، ليس فحسب علماً دقيقاً في الخرائط من أجل البحارة أو قادة القوافل وإنما معرفة متعمقة للموارد والحاجات في كل مكان وبالتالي جغرافية اقتصادية وبشرية.

كان الملاحون العرب منذ القرن التاسع يجوبون المحيط الهندي. وفي القرن العاشر قدم التاجر العربي سليمان، أول وصف للصين قبل ماركوبولو (١٢٥٤ - ١٣٢٤) بثلاثة قرون. وفيما بعد طاف ابن بطوطة (١٣٠٤-١٣٥٦)، ذو الفكر الموسوعي، الرحالة العظيم، بجميع البلدان العربية من تومبكتو إلى بخارى ثم مر بأفغانستان وبالهند إلى دلهي ليصل أخيراً إلى كانتون في الصين عن طريق سيلان، مدوّنا في مذكراته، انطباعاته.

وفي بلاط روجيه الثاني ملك صقلية (حتى بعد استرداد صقلية من العرب) قام الجغرافي العربي العظيم الأدريس (المولود في ١١٠١) بتأليف كتبه الذي أطلق عليه اسم كتاب روجيه الذي يشكل بخرائطه الوصف الأكثر اعداداً لعالم القرون الوسطى: فقد قدم مساهمة رئيسية للملاحة في صقلية ثم بواسطة الجنويـين، إلى ملاحي قطالونة والبرتغال. واستندت خرائطه على تحديد رياضي لخطوط العرض والطول، وعلى طريقة الرسم المسطح كانت رائدة لطريقة ميركاتور، قبله بخمسة قرون، وعلى بحث للتدقيق في تحديد رسم الشواطئ ومجاري الأنهار.

أخيراً. نصل إلى ابن ماجد وهو ابن لأسرة من الملاحين، ولد في حوالي عام ١٤٣٠ ولم يكن مؤلفاً لكتاب الفوائد في أصول علم البحر والقواعد

فحسب وإنما بحاراً ماهراً يلّقب: ب «أسد العواصف» وهو الذي قاد أسطول فاسكو دى جاما البرتغالي من ميلاندي (على الشاطيء الافريقي) إلى كالكوتا في الهند عام ١٤٩٨ وكان فاسكو دى جاما يعتبره «كنزاً عظيماً».

هذا العلم جميعه نما وترعرع في جو من الحمية الدينية. فقد كان الجغرافيون العرب يحبون التذكير بقول أحد صحابة النبي وهو ابن سعدى: «إن أبلغ موعظة كذلك هي التجوال في أرجاء العالم المهجي وتأمل الهدوء في مد البحار وجزرها».

ولكن فيما وراء التأمل والدراسة والبحث هناك كذلك العمل الذي يُمارس على الطبيعة: فالله قال في كتابه: «ثم سوّاه ونفخ فيه من روحه...» (سورة السجدة،٩). مشيراً إلى خلق الإنسان وجعل منه خليفته في الأرض، مسؤولاً عن توازناتها، مسؤولاً كذلك عن جعلها جديرة بخالقها ومسؤولاً عن تجميل مناظرها. فالحديقة الفارسية أو الأندلسية هي صورة للفردوس (الحديقة في الفارسية تدعى: Pardes أي فردوس) كما لا نزال نشاهد في أصفهان أو شيراز أو في قصر الحمراء وجنة العريف في غرناطة.

وهنا أيضاً ليس ثمة قطيعة بين الجغرافيا والزراعة والجيولوجيا وعلم النبات وعلم الحياة.

فثمة استمرارية طبيعية، بدءاً من دراسة الجبال والسهول والمحيطات وتمرجاتها وإئتكالاتها ورسوبياتها ومياهها الجوفية إلى الاستعمال الذي يقوم به الإنسان للاستمرار في تسوية الأرض وفقاً لقصد الله. وإذا كانت الجغرافيا تصنع التاريخ في جزء كبير منه فإن التاريخ يصنع الجغرافيا في جزء كبير منها.

فمن الأقنية المتسربة في باطن الأرض بايران حتى لا تجفف السماء الملتهبة مياه الأرض إلى الشلالات المغردة في «جنة العريف» بغرناطة الاسبانية المسلمة، مروراً بالأقنية المعلقة العظيمة التي بناها الأغالبة

بالقرب من القيروان، إننا ما زلنا نجد بعد اليوم آثار هذا العمل الذي قام به النحاتون في أرض الله، الذين سوف يستوحي منهم الأوروبيون فيما بعد.

في القرن السادس عشر، درس المهندس الايطالي جيرا نيللو تورّيانو أشغال المسلمين الهيدروليكية وخاصة في طليطلة، المبنية على ضغط الماء والهواء، المطبق كذلك في بناء نوافير الماء وفي ناضحات الماء المستخدمة للريّ، والعاملة في الطواحين وكذلك في الآليات الموسيقية على حد سواء. ولسوف تكون هذه الابتكارات العربية أساساً، في القرن السابع عشر، لاكتشاف «توريشللي»، في ايطاليا، لمقياس الضغط الجوي (البارومتر)، واكتشاف فوكانسون في فرنسا للآليات Automates تماماً كما سيتجاوز بحث الجزاري كثيراً في الآلات، الموضوع في القرن الثالث عشر ما قام به هيرون الاسكندري في الميكانيكا في القرن الأول وفيلون البيزنطي في الضغوط بالهواء، في القرن الثاني. وكان مؤلفه يحتوي على جوهر تصورات ليونارد دافنشي الميكانيكية، ولم يكن في استطاعته أن يتجاهله.

إن أحد أعظم الشخصيات البارزة في العلم العربي هو ذلك الشخص ذو الفكر الشامل، العالم والفنان ورجل الدولة والفقيه ورجل القانون والفيلسوف في آن واحد: إنه ابن خلدون (١٣٣٢ - ١٤٠٦) الذي وضع، في القرن الرابع عشر، مؤلفاً عظيماً في التاريخ وعلم الاجتماع تناول فيه ارتقاء الحضارات وانحطاطها وعندما درس أساس الحكم أو أصل الأسر الحاكمة فإنه فعل ذلك بتمكن لن يتجاوزه فيها إلا بعد قرن من الزمان أمير ماكيافيللي، وعندما عرف المنهج التاريخي ليفيد كأساس لتاريخ تفسيري وتعليلي فعل ذلك بوضوح يضاهي مونتسكيو في روح القوانين أبو في دراسته لأسباب عظمة الرومان وانحطاطهم.

ففي عصر لم يكن الغرب فيه يعرف بعد سوى «كتاب حوليات»، يصفون الأحداث كتب ابن خلدون: «.. أبدأ بذكر الأسباب العامة في دراسة الأحداث الخاصة.. وسأتناول تاريخ بالتفسير والتعليل مرجعاً

الأحداث السياسية إلى أسبابها وأصولها.. وطريقتنا في معالجة هذا الموضوع تشكل علماً جديداً قائماً بذاته ».[1]

وإذ يربط الملاحظة الشخصية كرجل سياسي بالتفكير النظري فإنه يدوّن أثر المناخ والجغرافيا والظواهر الاقتصادية على حياة الشعوب. ويدرس بنية المجتمعات ونشاطها انطلاقاً من تقسيم العمل. حتى أنه يقدم أول صياغة للـ « مادية التاريخية » إذ يقول: « إن ما نلاحظه من اختلافات في عادات مختلف الشعوب وأفكارها مرده إلى الطريقة التي تتدبر بها قوتها ».

لكن ما يميّز ابن خلدون عن ماكيافيلي أو مونتسكيو (وأكثر من ذلك أيضاً عن التصور « الوضعي » للتاريخ الذي ما يزال منتشراً على نطاق واسع في أيامنا) هو أن فكرة التركيبي، يبحث وراء سطح الظواهر، عن الحياة التي تعطيها معنى. فمنذ الصفحة الأولى من مقدمة لكتابه في « التاريخ العام » حيث يدين أولئك الذين لا يرون في التاريخ إلا « رواية و« وقائع جامدة » يضيف إلى ذلك قوله: « بالنظر من الداخل إلى التاريخ يكتسب معنى آخر ». والمقصود بالنسبة له هو أن « يفسر للقارئ كيف ولماذا تكون الأمور على ما هي عليه. »[2].

وليس في ابن خلدون أي أثر لغائية سخيفة ونزعة سماوية غيبية كالتي يجدها القارئ عند بوسويه في كتابه: « مقالة في التاريخ العام » (كتب بعد ابن خلدون بقرنين). ومع أن ابن خلدون يستند هو أيضاً إلى قول الله في القرآن: « .. وفوق كل ذي علم عليم » (سورة يوسف ٧٦)، فإنه يقيم مَفْصَلة أخرى بين العلم والعقيدة: إن التاريخ لم يكن مكتوباً قبلنا ولم يكتب بدوننا في مقدور الإنسان أن يصم أذنيه عن النداء، إنه مسؤول عن قدره. وبعد أن يتصدى لذكر الطاعون الأسود الماثل الذي دمر الشرق والغرب (قاتلاً في تونس عام ١٣٤٨ أباه وأمه)، وسبب تقهقراً للحضارة يكتب ابن

(١) ابن خلدون: المقدمة
(٢) ابن خلدون: المقدمة ص٥ – ٦٣ حـ١

خلدون بروعة: « .. وتبدل الساكن [...] وكأنما نادى لسان الكون في العالم بالخمول والانقباض فبادر بالاجابة والله وارث الأرض ومن عليها. »[1]

فالتاريخ في المنظور الإسلامي عند ابن خلدون لا يُصنع إلا من الخرافات وحيوانات ومن أوضاع وأحوال وأسباب ومن اندفاعات وماض، وهو يُصنع كذلك من مشروعات انسانية وغايات جزئية ومن نداءات ووجفات إلهية ومن العقيدة تارة مصابة بالخور والتراجع وتارة أخرى شهيدة أو منتصرة مظفرة، هذا هو التاريخ بتمامه لأن الإنسان هو كذلك على هذا النحو.

سوف يكون من العبث، أكثر أيضاً، التطرق للطب، وهو إحدى أجمل أزاهير العلم الإسلامي، دون أن نلفت النظر، قبل كل شيء، كما بالنسبة للعلوم الأخرى، إلى أي مدى تنجم ميزاته الأساسية وطريقته في معالجة المشاكل، من الرؤية للعالم، من هذا الانشغال الثابت بالوحدة بحسب المبدأ الإسلامي في التوحيد، وحدة الجسم بترابط الاجزاء والاعتماد المتبادل بين الكل، وحدة الكائن الحي مع وسطه والمد الكوني، وحدة الروح والجسد المُنبيءبتعلق النفس والجسد. فإن مفاهيم التوازن والانسجام، المركزية في الإسلام، تقف هكذا في المقام الأول في نظرية الطب وممارسته.

هذه النظرية الطبية المرتبطة بالميتافيزيك وبعلم الكونيات وبفلسفة الإسلام، معتبرة الإنسان عالماً صغيراً تلخص فيه درجات الكائن بجملتها، ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالملاحظة والممارسة السريرية: فإن تعليم الطب يتم في المستشفى.

يشدد الطب على الوقاية. وقد أوحت عادة الوضوء نزولاً عن الشعائر الدينية وطهارة الجسد والامتناع عن الكحول والصوم، بصدور أول مؤلف علمي، مثلاً في الأندلس الإسلامية، في القرن الثاني عشر في نظام الغذاء وهو كتاب الحمية لأبي مروان بن زهر.

---

(١) ابن خلدون: المقدمة ص ٦٢

الواقع أن الطب الإسلامي كان وريثاً لماضٍ كامل. ففي جنديسابور تجمع بدءاً من نهاية القرن الثالث الأطباء من الهند ومن إيران ومن مصر. وتلقت فيها الأطباء بعد عام ٤٨٩ أبان اغلاق مدرسة أوديسًا. ووجد فيها ملاذاً علماء وفلاسفة أثينا الأخيرون عندما طردهم منها الامبراطور جوستنيان عام ٥٢٩. وأدخل إليها الطب الهندي في القرن السادس، وهكذا ضم الإسلام بجنديسابور والاسكندرية أهم مركزين في الطب.

أما الكنيسة المسيحية، من جانبها، فقد وقفت في وجه نمو الطب وتطوره. في عام ١٢١٥ أيضاً في مجمع لاتران. عمل البابا إنّوسانت الثالث على اتخاذ القرار التالي: «يُحظّر، تحت طائلة الحرمان على كل طبيب العناية بمريض إذا لم يعترف ويقر بذنوبه بادئ ذي بدء ذلك لأن المرض ينجم عن الخطيئة».

بمقتضى هذه الحالة من التفكير. لم تكن كلية الطب في باريس تملك، منذ ستمائة عام خلت إلا مجلداً واحداً يخص كل العلوم الطبية في العالم، مع ذلك، من العصور القديمة حتى عام ٩٢٥ وكان هذا المجلد للرازي العالم المسلم، الذي ما يزال تمثاله قائماً إلى جانب تمثال ابن سينا، في المدرج الكبير مشارع الآباء القديسين Saints – Pères.

إن موسوعة الرازي (٨٦٥– ٩٢٥) الطبية العظيمة، التي تدعى في الغرب Continens هي المؤلف العلمي الوحيد الذي ظل تأثيره يشع مدة عشرة قرون. وقد طبع بحث الرازي في الجدري والحصبة، الذي كتب في مطلع القرن العاشر أكثر من أربعين طبعة ما بين ١٤٩٨ و١٨٦٦ وعلى مدى ما يقرب من ألف عام، حتى زمن كلود برنارد، وجّه مؤلفه، الذي ترجمه فرّغوت إلى اللاتينية عام ١٢٧٩ بأمر شارل الأول دانجو، الطب لدى جميع شعوب الغرب.

إلا أن تأثير ابن سينا (المولود بالقرب من بخاري عام ٩٨٠ والمتوفى في همذان عام ١٠٣٧) فاق تأثيره. فقد ظل كتابه «قانون الطب»، الذي ترجمه إلى اللاتينية جيرارد دى كريمون (المتوفي عام ١١٨٧)، حتى عهد

النهضة، موسوعة الطب العظيمة بفضل وضوح تصنيفه للأمراض ودراسته المنهجية لاعراضها. ودامت طرائقه في تشخيص أمراض: ذات الجنب وذات الرئة وخراج الكبد والتهاب الصفاق، طرائق كلاسيكية طيلة ثمانية قرون.

كان ابن سينا، كالرازي من جهة أخرى، عبقرية شاملة: كان طبيباً، ولكن كان فيزيائياً كذلك وفيلسوفاً وعالماً دينياً وشاعراً كالحسن بن الهيثم المولود في البصرة عام ٩٦٥ والمتوفي في القاهرة عام ١٠٣٩ الذي كان عالماً عظيماً في الرياضيات وفلكياً ومهندساً وصاحب عدة مؤلفات في علم البصريات ابتدأت العلم التجريبي. ولم يتردد روجيه بيكون الذي تلقى تكوينه العلمي في جامعات إسبانيا الإسلامية، في أن ينقل في الجزء الخامس من كتابه أوبوس ماجوس **Opus majus** المكرس للعينيات، بحث ابن الهيثم الـ «بصريات»؛ وهذا ما جعله بالنسبة للغرب رائد الطريقة التجريبية والعلم الحديث. ويعترف روجيه بيكون نفسه، على الأقل في باب الفلسفة، باقتباساته، فقد كتب: «إن الفلسفة مُسْتَخْلَصة من العربية وليس في وسع أي لاتيني أن يفهم كما يجب الحِكَم والفلسفات إذا لم يكن يعرف اللغات التي نقلت عنها» (ميتالوجيكوس **Metalogicus IV، ٦**).

وفضلاً عن ذلك قام ابن الهيثم، كطبيب عيون، بأول وصف تشريحي دقيق للعين. وفي عام ١٠٠٠، في بغداد كان طبيب آخر للعيون هو أبو القاسم الموصلي ينجح في شفاء السادّ (التكثف في عدسة العين الذي يمنع الأبصار) بواسطة الامتصاص بابرة مجوفة. ولن ينجح الغرب في اجراء مثل هذه العملية إلا في عام ١٨٤٦ على يد الدكتور بلانشيه Blanchet.

واكتشف ابن نفيس (المتوفي عام ١٢٨٨)، شارح ابن سينا، الدورة الدموية الصغرى قبل هارفي Harvey بأربعمائة سنة وقبل ميشيل سيرفيت Michel Servet بثلاثة قرون. ووصف ابن القفّ، أحد تلامذته، الأوعية الشعرية التي لم يعاينها مالبيغي Malpighi بالميكروسكوب إلا عام ١٦٦٠ بعد مضي ثلاثة قرون.

وقد مارس العرب التلقيح ضد الجدري بإدخال قليل من قيح دمل مُتَجَرْثِم بالمرض الجدري قليلا، من شرطه في الجلد وذلك قبل جيينّر Jenner بعشرة قرون.

ودرس الطبيب الجراح الاندلسي أبو القاسم (المتوفى ١٠١٣) مرض السل في الفقرات «مرض بوت Pott »، قبل بيرسيڤال بوت (١٧١٣-١٧٨٨) بسبعة قرون ونصف ومارس ربط الشرايين في حالة البتر قبل امبرواز باريه Ambroise Paré (١٥١٧- ١٥٩٠) بتسعة قرون، فضلا عن أنه زوّد أطباء العيون والأسنان والجراحين بأدوات جراحية جديدة.

تلك هي بلا ترتيب بعض اكتشافات الأطباء المسلمين الرئيسية.

أما تأثير العنصر المعنوي، الروحي على الجسم فقد أدخل في الحسبان. فقد كتب ابن سينا: «لابد لنا من الأخذ بعين الاعتبار أن أحد أفضل العلاجات وانجعها يقوم على رفع القوى العقلية والنفسية والمعنوية لدى المُعَالج وتشجيعه على المقاومة وعلى إحاطته بجو مستحب والعمل على اسماعه موسيقى عذبة وعلى إتاحة الاحتكاك له بأشخاص يروقون له.» واعتماداً على هذا المبدأ كان الأطباء العرب يجنبون مرضاهم التألم: كان الجراحون منهم يمارسون التخدير بفضل عصارة نبتة الحشيش والبيقة والبنج (وهو نبات مخدر) في حين أن هذا التخدير التام، بعد أن دخل إلى الغرب ومورس لمدة قصيرة اختفى ولم يُرجَع إليه ثانية، باستنشاق الغاز إلا في عام ١٨٤٤. وقد عولجت حالات عديدة من الاضطرابات العقلية بفترات نوم يحدثها الأفيون، وكانت القهوة تستخدم لتنشيط القلب.

لقد استند علماء الطبيعة الكبار في العصور الوسطى على أعمال العرب سواء في ذلك رامون لوللّه Ramon Lullé (١٢٣٥ - ١٣١٥) الإسباني الذي ذهب إلى الشرق بأمل هداية المسلمين إلى المسيحية، أم البيرت العظيم (١١٩٣- ١٢٨٠) الألماني، أم روجيه بيكون (١٢١٤- ١٢٩٤) الانجليزي. إذ قام هؤلاء بشرح مؤلفات العلماء العرب في جامعة باريس التي بدأت هكذا بالانعتاق من التفكير التقليدي.

إننا لم نذكّر بهذه الأوجه من المساهمة العربية- الاسلامية في تطور العلوم والثقافة عموماً إلا من أجل إظهار الضرورة للتغيير الأساسي في المنظور التاريخي الذي شوهته «النزعة العرقية» الغربية تشويهاً عميقاً بجعلها العصر الوسيط همزة وصل بين الثقافة اليونانية- الرومانية والثقافة التي طفت على السطح في عصر النهضة.

إذا نحن تخلينا عن اعتبار أوروبا مركز حياة العالم (حبل السرة) وإذا نحن نظرنا إلى التطور البشري ككل فلا بد لنا من الاعتراف بأن ما بين القرنين السابع والرابع عشر لم يكن ثمة ثقباً أسود، بل تفتح حضارة من أكثر حضارات التاريخ تألقاً وإشراقاً: الحضارة العربية- الإسلامية[1].

ذلك أن النهضة لم ترث مباشرة تعاليم الحضارة اليونانية بعد حقبة «مظلمة»، تدعى أحياناً «عصر الحديد»؛ وليست المسيحية امتداداً للعبقرية الهيللنية ولا القديس توما Thomas خليفةً لأرسطو. ولم يكن غاليليه Galilee هو الذي استأنف دفع حركة تطور العلوم التي تركت معلقة بعد موت ارخميدس، في القرن الثالث قبل يسوع المسيح؛ فإن «عزلة» الغرب «المشرقة» هي خداع.»[2]

تلك هي الاسطورة الأولى لنزعة أوروبا المركزية التي يحسن تبديدها كما لو كانت حلماً كاذباً. لقد أخصبت الحضارة العربية- الإسلامية، طيلة ألف عام، الماضي وهيأت المستقبل. ونقلت إلى أوروبا عبر اسبانيا وصقلية ثقافة تكفلت باعبائها مدة ألف عام. ومورس تأثيرها بواسطة ترجمات المؤلفات الإسلامية إلى اللاتينية، التي نظمها في طليطلة رئيس الأساقفة ريمون Reymond (١١٢٦ - ١١٥١) بدفع من الفونس العاشر، ملك قشتالة، زوج ابنة خليفة قرطبة، على ما يقال، ومن فريدريك الثاني دي هوهانستوفن Hohenstaufen ملك صقلية الذي دفع ميشيل سكوتس Michel scotus إلى

---

(١) هشام جعيط Hichem Djait في كتابه بالفرنسية L'Erope et L'islam، باريس منشورات دي سوي ١٩٧٨.

(٢) Ignacio olaguë: Les Arabes n'ont jamais envahi L'Espagne op. cit. p77

ترجمة كتاب الحيوان لابن سينا والشروحات (شرح أرسطو) لابن رشد على حد سواء، وذلك للعمل على ايصالها إلى الجامعات في الغرب.

هذه المؤلفات القادمة من إسبانيا ومن صقلية تحدد منعطف رؤية الغرب للعالم: ذلك أن الغرب الـ «حديث» قد ولد في اسبانيا الفونس العاشر وفي صقلية فريدريك الثاني وكلاهما مشبوبا العاطفة اعجاباً بالثقافة الإسلامية؛ وكانت الحضارة العربية- الإسلامية هي القابلة المولدة وهي الأم المرضعة في آن واحد.

إن مؤلفات ديكارت التي جردت الطبيعة من حياتها الخاصة قد حددت أفظ قطيعة بين الشرق والغرب. وقد عرف كارل ماركس هذا المنعطف، المنقص والمفقر بالوصف التالي: «بين خاصيات المادة، الحركة هي الأولى، ليس بما هي حركة ميكانيكية ورياضية فحسب ولكن أكثر من ذلك كسليقه، روح حيوي، نزعة، «توتر شديد» (qual)، كما يقول جاكوب بوهيم Boehme عن المادة [...] فلدى بيكون [...] إن المادة ترشق الإنسان بأكمله بابتسامات شعرية ومادية في آن واحد [...] فيما بعد تصبح المادية قاصرة على نفسها [...] ويَفقد ما هو مادي زهوته ويصبح مجرداً كمادية المهندس المسّاح. وهكذا يضحي بالحركة الطبيعية (حركة الحياة) لحساب الحركة الميكانيكية أو الرياضية؛ ويُنادي بالهندسة على أنها العلم الأهم. وتصير المادية كارهة للبشر. [...] ولم يعد لكلمة «لا نهاية» معنى، إن لم يكن المعنى الكمي: قدرة فكرنا على الإضافة بلا حد. [...] ويكون الإنسان خاضعاً لقوانين الطبيعة نفسها. وكون القوة والحرية متماثلتين.»[١]

انطلاقاً من ديكارت، في الحقيقة، أخذ علمنا (العلم الغربي) من حيث المبدأ، يجهل الإنسان. وقبل كل شيء بعده الأساسي، التسامي. وأصبح الـ «علم» كمياً صرفاً؛ كل الحقيقي، الواقعي، كما كتب برجسون «يضمحل

---

(١) Karl Marx: Œuvres philosophiques, Paris, ED. COSTES, 1927, T.11, Lasainte Familles p. 229 – 231.

في دخان الجبر»، وقد انطوى الإنسان على الـ «أنا» المنعزلة، الجزرية، على الكوجيتو وتغدو الفعالية هي المعيار الوحيد لعلم ولتقنية غرضها الأوحد أن يجعلنا «أسياد ومالكي» الطبيعة وفقاً لبرنامج ديكارت في كتابه «بحث في الطريقة».

فالحياة نفسها انقصّت إلى هذه الآلية. فمن قبل، الحيوانات، بالنسبة لديكارت ما هي إلاَّ آلات. وبالنسبة لخلفه لاميترى ليس ليس الإنسان بدوره سوى آلة.

وفي كتابه أصل الأنواع يدمج داروين الإنسان بنظام الطبيعة فهو نتاج الاصطفاء الطبيعي شأنه شأن جميع الأنواع الحيوانية الأخرى، وسوف لا يكون من قبيل المغالاة أن يستخلص من هذا غوبينو ولا سيما تشمبرلن مذهباً في العرق: فانطلاقاً من اللحظة التي لا يبقى للإنسان فيها قط غاية تتجاوز وجوده الأرضي فإن القوة والفعالية تصبحان المعيارين الوحيدين للحقيقة وللـ «تقدم».

«إن الفكر الفلسفي في الإسلام [...] لا يرى العالم في تطور باتجاه أفقي مستقيم، وإنما في صعود، في ارتقاء؛ فالماضي ليس وراءنا، ولكنه «تحت أقدامنا»[1] إذن لا يعود في وسع العلم والتقنية إذ «يُدعيان» على هذا النحو، لقضاء غايات أسمى، أن يصبحا، شأنهما في التقليد الغربي منذ عصر النهضة، «غايتين بذاتهما».

هذا المرض في الحضارة الغربية المسمى بالـ «حداثة»، بالعصرية، هو عكس للعلاقة بين الوسائل والغايات، إن الوسائل في المنظور الغربي، قد أصبحت غاية: فلم يعد العلم والتكنولوجيا تُكيَّفان مع البيئة، ولم يعد أحدهما في خدمة الإنسان. تماماً على العكس أصبح الإنسان وبيئته خاضعين لنمو العلوم والتقنيات، والمستغل والمفترس.

لقد نتج عن هذا العكس للأمور، الذي كان انبياؤه الكذابون

(١) Henry corbin: Histoire de la philosophie islamique, Paris Gallimard 1964 p18

يتكهنون لنا تفتحاً لا محدوداً للإنسان، أن تصف سكان العالم اليوم، بعد مضي قرنين من عمر الثورة الصناعية، يكافحون من أجل مجرد بقائهم على قيد الحياة. فهل توجد إدانة أكثر دمغاً لبرنامج الـ «نمو» الغربي؟ في عام ١٩٦٩ كتب جوزيف نيدهام: «لدينا أسباب كثيرة تدعونا للتفكير بأن مشاكل العالم لا تُحل أبداً طالما ينظر إليها فقط من وجهة نظر أوروبية».

إن الكمية، إن إرادة القوة والنمو، إن الفردانية، كأهداف قد ثبت فشلها. فما من حضارة يمكن أن تشيّد على هذه الأسس. لقد أمضى العلم والتقنيات التي نشأت على هذا التَّيْرَبِ إلى نتائج متعارضة تماماً لمشاريع ووعود النهضة الغربية.

فالعلم والتقنيات وسائل مدهشة في خدمة غايات إنسانية. لكن «علماً» ما، وأعني به تنظيماً للوسائل، منفصلا عن حكمة ما، أي عن تأمل في الغايات يصبح أداة تدميرية للإنسان.

لهذا السبب لم نشدد على الوجوه التي لعب بها العلم الإسلامي، باكتشافاته، دور الـ «رائد» للعلم الغربي الحالي، وإنما على صفاته الخاصة في تبعيته وخضوعه للوسائل الإنسانية ذات الغايات الآلهية. في هذا المنظور، على القرن العشرين، وعما قليل على القرن الواحد والعشرين، أن يتعلما كثيراً من الإسلام.

ذلك أن المسلمين- وإن كان قولنا هذا معاداً- قد قدموا بعقيدتهم، أغنى اسهام للعلم العالمي.

باديءَ ذي بدء، بتأكيدهم العنيد على التسامي، على المفارقة، الأمر الذي يعني، من وجهة نظر العلوم:

١) أن العلم والتقنيات تُنَسَّق وفقاً لغايات أعلى من غايات إنسان أو مجتمع يكونان مجرد جزء من الطبيعة.

٢) هناك استعمال آخر للعقل غير الاستعمال الذي ينحدر من سبب إلى سبب ومن سبب إلى نتيجة: عقل يصعد من غاية إلى غاية ومن غايات

ثانوية تابعة إلى غايات أسمى، والذي يسعى، دون أن يبلغ النهاية أبداً إلى التوحيد الأسمى الذي يخص بمعنى سائر الأمور الأخرى.

ختاماً لكتابة العلم الإسلامي عرّف، السيد حسين نصر العلاقات بين العلم الذي يقال أنه «عصري» والعلم الإسلامي، بأنه عكس العلاقات بين العلم (الوسائل والحكمة (الغايات): لو أن علماء المسلمين في العصور الوسطى ينبعثون أحياء في عصرنا «فإن اندهاشهم لن يكون من «تقدم» الأفكار التي كانوا مصدرها ولكن من أن نظام القيم قد انعكس تماماً. سوف يرون أن مركز رؤيتهم قد أصبح هامشياً ومحيطها هو المركز. ولسوف يعلمون أن العلم الـ «تقدمي» الذي كان فيما مضى ثانوياً في نسق الاهتمامات الإسلامي يكاد أن يكون كل شيء بالنسبة للغرب وأن علم الحكمة الثابت، العلم الأول، تضاءل وأُنقِص إلى لا شيء تقريباً».[1]

هذا التَمَفْصل بين العقيدة والعلم الذي نجح بالإسلام حتى ذروته لم تستطع المسيحية أبداً تحقيقه: أو بالتأكيد أن الكنيسة، في عصر المسيحية، قد خنقت العلوم بفلسفتها الكلامية أو أنه، منذ عهد النهضة، لم تكن لها أية سيطرة على العلوم وإنها لم تخض أية معارك إلا معارك المؤخرة.

كان التوازي مع السياسة مدهشاً، أخّاذاً: ففي السياسة، خلقت قرون من سيطرة الـ «نزعة القسطنطينية»، التباساً بين مؤسستين متميزتين، الكنيسة والدولة، فافسد هذا الالتباس، المشكلة الحقيقية، إلى حد أنه جعلها حتى اليوم غير ممكنة الحل، وهذه المشكلة هي التي تطرحها العلاقات بين العقيدة والسياسة أي بين التسامي والأمة.

في الحالتين، في حالة العلم كما في حالة السياسة، جميع الصعوبات تكون ناشئة من أن بين العقيدة والتسامي، وبين العقيدة والأمة قد تدخل

---

(١) المصدر السابق ص ١٩٨

وسيط: هو السلطة الكهنوتية، كنيسة بمعتقداتها. كنيسة تزعم أنها تتطابق مع مجتمع شعب الله. ومعتقدات تصادر وتحجر التّسامي.

إن العقيدة تضل، بصورة دائمة، عندما تدخل طريق الاكليروسية هذا وطريق تيوقراطية مختلطة بسيطرة الكنيسة. وهذا هو المرض الذي يتربص بجميع الأديان بمجرد أن تتأسس هيئة متخصصة بالشؤون المقدسة. فما من شيء تكشف عن أنـه أكثر ضرراً وأشر، بعد التيوقراطية المسيحية والاكليروسية الوريثة المزيلة لها، من الأحزاب الـ «دينية» التي هي في حقيقة أمرها حزب المتدينين، حزب رجال الدين سواء أكان المقصودهم الربابنة، الأحبار الحاخاميون الثاميون المتزمتون ذوو الـ «حزب الديني» في اسرائيل، أو هم الملاّ الثاميون المتزمتون من الـ «حزب الديني» في ايران، الذين يكملون الشوط بدل الثيوقراطيات والملكيات «ذات الحق الإلهي» والاكليروسيات المسيحية.

فالدغماتية- التسليم بلا تمحيص- في العلوم والاستبداد في السياسة يقودان كلاهما إلى نفس الأبواب المسدودة. فما أن ننسى أن كل ما نقوله عن الطبيعة وعن التاريخ وعن السياسة أو عن الله إنما يقوله إنسان، بشر، إذن يكون كلامه قابلاً للمراجعة ويمكن اخصابها واغناؤها باسهام الآخرين، وبمفاجأة غير المتوقع والمفارق فإن الفكر والعمل يصبحان متحجرين، مشلولين.

والحال أن تلك الدغماتية وتلك الاستبدادية قد اتخذتا اليوم شكل معبودين جديدين: التكنوقراطية- حكومة الفنيين- (دين الوسائل الذي لا يُطرح فيه أبداً سؤال لماذا بل سؤال كيف فحسب) في حكومة المجتمعات والعلموية الوضعية في العلوم (والعلموية هي التميمة، الحرز، التقديس الأعمى، التي يستبعد بإسمها بصورة مسبقة **Apriori** كل مشكلة لا تنطوي على إجابة كمية، والتي يُطلق على طقوسها الدينية إسم المنهج، تتطلب منا ألاّ نفسر الظواهر إلا انطلاقاً من القوى الموجودة قبلاً، إذن بألاّ نتصور المستقبل إلا كتركيب جديد من عناصر موجودة من قبل).

في الحالتين، إن الانبثاق الشعري للجديد كل الجدة مستبعد من حيث المبدأ، ويُحكم علينا، في السياسة أن نجعل من المستقبل امتداداً للماضي؛ وفي العلوم أن نُنقِص الأسمى إلى الأدنى.

فهل تحمل الفلسفة الإسلامية في طياتها إمكانية لتجاوز هذا التحديد المزدوج».؟

* * *

- ٤ -

الفلسفة التنبؤية

أصبحت المشكلة المركزية في الفلسفة الغربية هي: كيف تكون المعرفة ممكنة

وأصبحت المشكلة المركزية في الفلسفة الإسلامية هي: كيف تكون النبوءة ممكنة

أفلسفة نقدية أم فلسفة تنبؤية؟

ما إن فقدت الفلسفة، في اليونان، على يد السفسطائيين ثم على يد سقراط، حسّ السيادة هذا، حس علاقة الإنسان بمجموع العالم وبالإلهي الذي كان يلهم هيراقليطس أو أمبيدوقيس الذي كتب عنه رومان رولان أن: «فكره يضرب بجذوره في أحلام آسيا [...] وأصداؤه بلغت حتى الهند» والذي كان هولدرن يستشعر أنه كان «يألف ما هو إلهي في العالم [وأن] الآلهة وُلدت من كلمة الله قديماً»، هذا ما قيل عن هيراقليطس الذي كتب: «الحاجة هي تكوين العالم والشبع اشتماله [...] إن حدود الروح، أيا كان الطريق الذي تقطعه، فإنك لن تستطيع اكتشافها [...] للساهرين عالم واحد، مشترك بينهم؛ أما النائمون فكل واحد منهم يقع نحو عالم خاص [...] إن صاحب الأمر والنهي الموجود وسيطه في معبد دلف لا يُخفي، أنه يبلّغ». وكتب سان جون بيرس على لسان من سمّاه «سيد الكواكب والملاحة»: «لقد سموني المظلم وكانت همتي امتطاء البحر.»[1]

---

(١) Saint – john perse: Amers, Paris. Gallimard 1960, t.11 p161

ذلك أنه كان يحس أنه قريب منه برؤيته نفسها للعالم، للحياة، للقصيدة الشعرية التي كان بول ڤاليري يذكّر فيها بدعوته الربانية كخالق للحياة: «الشعر يأمرنا بالصيرورة أكثر كثيراً مما يدعونا إلى الفهم».

هذا الحس الـ «سينادي» لدى هيراقليطس وأمبيدوقليس، لم يهتد إليه بعد قط ناسخو الفلسفة وإنما الشعراء فحسب. فمنذ ذلك الحين سمت الفلسفة الغربية بصورة خاصة إلى معرفة كيف كان ممكنا أن نعرف، من سقراط إلى ديكارت ومن لوك إلى كانت. فبنت لنفسها من أجل ذلك عالماً عجيباً ولاسيما هذا العالم الذي يدور حول فعل الوجود الذي لفت النظر أحد العرب إلى اختراعه «يُوجِز كل مكر الغرب».[1] كيف راح الغرب، بهذا المسلك للمعرفة يعزل نفسه؟ «بسلخ جزء من الإنسانية عن سائرها الباقي»؟[2] قبل كل شيء بتأمل في الوجود: سواء أكان الوجود المعقول، لتلك المفاهيم التي كان سقراط يزعم تقليص كل حقيقة على قدرها، أو لِمُثُل أفلاطون التي لا يُغشى العالم منها إلا الظلال لرؤية رجل مغارة الدنيا الساذج، أو كان المقصود ما «تدركه» حواسنا، من لوكرسيس إلى هيوم، «موجود»، موضوع خارج أنفسنا لا تكون معرفتنا له إلا الانعكاس. حتى فيلونوس، إذا لم يعد يرى، كما يقول سيلي في ظواهر الحس إلا لغة الله التي يخاطبنا بها «قد انتهى به الأمر إلى أن أصبح مدافعاً عن فعل الوجود».[3]

العكس الآخر الـ «عجيب» في مفاهيم الفلسفة الغربية هو عكس الـ «فاعل» الذي يجابه الموجود، الكائن، فهو في مثل فقره ومثله مجرد من القيمة، لقد نادى ديكارت «أفكر إذن أنا موجود»، موضحاً بدقة انني «لست [...] سوى شيء يفكر»[4] والذي يفكر ماذا؟ «هذه الكمية [التي

---

(1) Moncef chelli: La parole Arabe, Paris, Sindbad, 1980 p.92

(2) نفس المصدر السابق ص ٩١

(3) نفس المصدر السابق ص ٧٤

(4) Descartes: Deuxiéme Meditation, Paris, Gallimard, Lapléiade p.277

بها] يمكنني أن أعدّ [...] عدة أجزاء وأن أنسب إلى كل جزء جميع أنواع العظمة والصور والأوضاع والحركات ».[1] بين هذا لهيكل العظمي للعالم القائم على التصور الرياضي والشبح الفكري الذي لا موهبة له إلا السيطرة والتلاعب فإن كل حياة حقيقية طُردت، حياة الجمال، الحب، الإبداع الشعري، التخيل المبدع لمستقبل جديد. فإن الأنا، ضمير المتكلم لدى ديكارت، « كونكستادور »[*] الـ « فلسفة الجديدة » في عصر النهضة، بأهدافها للسيطرة والإمتلاك (« لجعلنا أسياد الطبيعة ومالكيها ») كتب ذلك ديكارت نفسه، تبني فيزياء للصناعيين وللعسكريين. وكما كتب ذلك ميشيل سير أن كتاب ديكارت: « بحث في الطريقة هو علم للحرب. وأنه لأمر له دلالته، من جهة أخرى، أن يكون أبو الفلسفة الغربية (التي تدعى « حديثة ») قد خدم ضابطاً في الخيالة المرتزقة لدى أسرة هاسبورغ في معركة الجبل الأبيض.

سوف تصبح من بعد هذه الفلسفة الغربية، مسرح الاشباح حيث يتجابه بلا حدود وهمان: وهم الموضوع ووهم الذات، الفاعل. « المثاليون » و« الماديون » باسم الفردانية نفسها وباسم العقلانية نفسها الكسيحتين، وقد فقد هؤلاء وأولئك كل بعد للتسامي، وللأمة، وراحوا يتصارعون حول المشكلة الزائفة: أولوية الفكر أو المادة (فصل جديد في منازعات الكهنوت والامبراطورية)، إلا أنه هذه المرة وفقاً لسيناريو الكابتن رنيه ديكارت. وفي هذه « التمثيلية المثيرة » لن يكون لاغالبون ولا مغلوبون: فمنذ القرن الثامن عشر - انتهى بنا اليوم - أشد الديكارتيين أمعاناً في الديكارتيه - الإلّه الجديد الذي لا يفصح عن اسمه، الباطل المطلق للـ « تقدم » (جامعاً هذه المرة جميع سلطات البابا والإمبراطور) أي قدرة تقنية متزايدة من السيطرة على الطبيعة وعلى البشر، إلى التدمير الذاتي لكوكبنا ولمن يعيش عليه ويسكنه.

---

(1) Descartes: CINQUIEME Méditation, op. cit. P310

(*) Conquistador مغامر اسباني، أطلق الإسم على الذين غامروا لفتح أمريكا.

حتى كانت Kant نفسه، الذي كانت لديه عبقرية اكتشاف دور «تخيّل متسامي»، مُشارك، ليس في «اكتشاف» الحقيقة الواقعة، وإنما في خلقها هي نفسها، لم يجرؤ على الاعتراف به، بهذا التخيل المتسامي، أنه الوحيد الفاعل في الملحمة الإنسانية، غاية الإنسانية، فأطّره، على نحو محزن، بين شبح «شيء بذاته»، مقفر، مُفرّغ من أي محتوى ومُقَابِلة الـ «أنا»، الملكة بدون مملكة، حاكمة على «أشياء» مضمحلة. ومع ذلك كان كانت هنا، بالـ «تخيّل المتسامي»، المحقق لخلق العالم المستمر، قريباً تماماً من رؤية ابن عربي حول الدور الشامل والخلاق للـ «تخيل المبدع» التعبير، في الإنسان، عن الخلق التنبؤي.

إلا أنه في المنظور الغربي، لم يكن ممكناً الخروج من المجابهة العقيمة بين الأنا والموضوع ولسوف ينتظم كل شيء، عندما سيوفق هيجل إلى أن يقود فلسفتنا إلى نهايتها بتركيب فخم وأخير، بين الأنا والموضوع، ويقلّص كل حقيقة واقعة إلى مفهوم؛ فتعمل فلسفته هذه على اعتبار الدين كالفن والحب كالحق، أموراً عادية، كأنما هي ضلالات، زيغانات مؤقتة عن المعتاد، فلم يعد ثمة من موضوع ولم تعد هناك أنا. إن الله قد مات ومات معه الإنسان؛ وكل شيء هو تصور، مفهوم. إنه لصحيح، حقيقة، كما رأى ماركس، إن هذه الفلسفة كانت «نهاية الفلسفة» (وبالتحديد نهاية الفلسفة الغربية).

وباسدال الستار على هذه المأساة البائسة، لم تعد هناك فلسفة، والناجون الوحيدون من هذا الغرق أصبحوا اللاهوتيين مع كير كيجارد وثوريين مع ماركس أو شعراء مع نيتشه.

أما الباقون، أولئك الذين لم يروا أن التمثيلية قد انتهت وأن مسرح الظل اغلق أبوابه، استمروا يقضمون فتات العملاق: هيجل. فمنذ قرن ونصف: «نجح عدد من الأقزام المشوهين في اقتطاع أثواب من معطفه الملكي».

غير أن نسغاً من ماء الحياة، الجاري دائماً من ينابيع الشرق لم يتوقف

عن الجريان في هذه الصحراء الفلسفية القائمة. وبالنسبة للمسيحيين لم يتوقف فما زال يقطر من خاصرة المسيح بطعن الحربة الرومانية.

وفيما وراء الصمت حيث ينبعث أحياناً صوت بعض الصوفيين خافتاً، كان تقليد الفكر التنبوئي يواصل الحياة في الظل، يطلق صرخة أحياناً في الليل المظلم، سرعان ما تُدان أو يُهزأ بها أو يشوهها سادة اللعبة الكهنوتية أو الفلسفية: واكسيم دى فلورى Joachim de Fiore (١١٣٥ – ١٢٠٢)،الموهوب بالفكر التنبوئي «dispirito profetico dotato . كما يقول عنه دانتي الذي وضعه في فردوسه ١٢، ١٤١)، المبشر بتجلّي الروح في كتابه: بحث في الثالوث؛ ورامون لولّيه Ramon Lulle (١٢٣٥ – ١٣١٥) الذي كتب، من نقطة اتصال الحضارتين الإسلامية والمسيحية، فلسفته في الحب: كتاب العاشق والمعشوق، على غرار الصوفيين المسلمين، ووضع، بعد ابن سينا وابن عربي، خطوط فلسفة في الحدوث لا في الوجود. والمعلم إيكهارت Eckhart (١٢٦٠ – ١٣٢٧) وهو يبحث عن الله فيما وراء الوجود، وان كان الأكمل، ويستشعر بأن الوجود يتعلق بالحدوث، بالفعل؛ وجاكوب بوهم Jacob Bochme (١٥٧٥ – ١٦٢٤) وهو يُقر إن في الحرية التائل الأقرب من الله، الحرية التي لم يعد وجودها إلا أثر بارد مجمد؛ وفيخته Fichte (١٧٦٢ – ١٨١٤) وهو يكتشف أخيراً أن كل معرفة تبدأ بمسلّمة هي الإيمان بالله وهو فعل مبدع للعوالم.

بعدهم، أخذ الشعراء والفنانون، في الغرب، على عاتقهم، الـ «فلسفة التنبؤية» التي يمكن أن تنفح الحياة نسمات الملحمة، بدءاً من نوفاليس الذي أطال تنبؤية فيخته إلى سان – جوهن – بيرس الذي استأنف الصلة بذخيرة هيراقليطس؛ ومن رسومات ڤان غوغ لعذابات ومرارات أول احتضار لعالمنا، إلى رسومات خوان غري الذي عثر بفن موهبته على جعل اللامرئي مرئياً لنا؛ ومن رقص تيد شاون إلى رقص مارتا جراهام، الـ «فيلسوفين» الوحيدين في الولايات المتحدة، اللذين عملا من فنهما في الرقص الإيقاعي الرمز لفعل الحياة، الفعل المقدس والمبدع للمستقبل؛ ومن

روايات دوستويوفسكي إلى روايات كافكا النذيرين باستلابات حضارتنا وأعاصيرها إلى الومضات التنبؤية الأخيرة الصادرة عن برنانوس أو مالرو.

إن الهدف من هذه «الصلاة الجنائزية» للترحم على فلسفة قضت نحبها هو لفت النظر على نحو أفضل: بالتضاد، إلى: من جهة الأمل الذي استطاعت أن تخلقه الفلسفة الإسلامية في كل مرة تخلصت فيها من شوائب الفلسفة اليونانية- التي أوشكت أن تختنق في ظلها على يد ابن رشد (١١٢٦ - ١١٩٨) وشروحه لأرسطو- بحيث لم تعد إلى الوجود إلا بعد رجوعها إلى وحي النبوة؛ وإلى: من جهة أخرى. القول بأن الفلسفة العربية والفلسفة الإسلامية إذ افسدتها شوائب الفلسفة اليونانية لن تعرفا الإحياء إلا بسلوك هذا النهج: إن الفلسفة لن تكون إلا إذا استردت بعدها التنبوئي.

ذلك أن مسار الفلسفة الإسلامية يستطيع مساعدتنا. باندفاعاته كما في كبواته وانتكاساته مرة أخرى، على الوعي بشروط هذه النهضة المنتظرة.

فإن ميلاد الفلسفة الإسلامية أظهر مشكلة مماثلة للمشكلة التي طرحها على نفسه الفكر المسيحي: فكما أن تجربة الحب المعاشة جعلها يسوع الناصري حية في قلب كل مسيحي لم يكن في وسعها أن تنتقل بلغة اليونانيين التي تعبّر عن رؤى ثقافة غريبة كمياً عن هذه التجربة، كذلك فإن وحي نبيّ الإسلام، رؤيته الجديدة كل الجدة للعالم والشريعة التي نزّلت إليه، لا يمكن تبليغها انطلاقاً من تركة الفلسفات السابقة.

لقد جاء القرآن بطريقة جديدة للنظر إلى الله وإلى العالم، وبقانون للعمل لا يمكن اختزاله مطلقاً للتعبير عنه بالفلسفة اليونانية.

كان وحيه يطرح ثلاث مشكلات جديدة كل الجدة:

١ - مشكلة النظر نفسه إلى الحقيقي. ما هو الحقيقي، الصحيح غاية الصحة؟ لقد قدم الفلاسفة ولاسيا فلاسفة الاغريق، إجابتين: الحقيقي هو

المعقول، المدرك بالعقل (المُثُل عند أفلاطون)، أو المحسوس (الجواهر الفرد عند ديموقريطس على سبيل المثال). أما أرسطو فقد أجمل إجابة انتقائية، كانت أقل تركيباً منها محلاً. وأما المسيحية، التي وضعت ثقتها في الثنائية اليونانية فقد اختارت في أيامها الأولى، الأفلاطونية.

إلا أن الوحي القرآني أدخل وضعاً جديداً كل الجدة في هذه العلاقات بالحقيقي واللاحقيقي بالواحد وبالمتعدد، بالله وبالعالم.

فإن ابن عربي يذكّر بموضوع الوحي الأعظم من خلال ثلاثة «خلفاء راشدين»، صحابة النبي المقربين: أبو بكر: «لم أر أبداً شيئاً دون أن أرى الله قبله»

عمر: «لم أر شيئاً أبداً دون أن أرى الله في نفس الوقت الذي أراه فيه»
عثمان: «لم أر شيئاً أبداً دون أن أرى الله بعده»[1]

إن ما يبقى، في التجارب الثلاث، هو أن كل شيء لا يمكن أن يُرى بكامل الرؤية إلا في الله وأن الله هو في كل شيء. وهذا التوحيد الأساسي، الذي ليس من نسق الحدث بل الخلق وليس من نسق الوجود أو الفكر ولكن من نسق العمل، يشكل اللحظة الأولى من الايمان الإسلامي (لا إله إلا الله) ويطرح المشكلة الأساسية في الفلسفة الإسلامية.

٢ - من هنا تنجم المشكلة الثانية التي لا تنفصل عن الأولى، أي دستور للعمل ينتج عن هذه الرؤية؟

فالعمل وشريعته، بالنسبة لمسلم ما، هما مظهر الإيمان الخارجي. الايمان، العقيدة هي الداخلي والقانون هو الخارجي. ولا يمكن أن تكون في ذلك ازدواجية بين هذا وتلك.

إن الإنسان، بالايمان، يستطيع بحرية، الاتجاه بحركته نحو الله. هذه الحركة التي هي بدء من الحجر إلى النبات ومن النبات إلى الحيوان انحناء فطري، ضرب من الـ «صلاة الكونية» كـ «صلاة عباد الشمس» التي تكلم

---

(١) في ترجمة عن ابن عربي R. Deladriere. منشورات شرقية، باريس ١٩٧٨ ص٥٥

عنها بروكلوس قائلاً: هذا التلفت بالحب الذي يقوم به هذا النبات بالاتجاه إلى الشمس يدل على أن «كل شيء يؤدي صلاته حسب موقعه في الطبيعة». «ولو قدر لنا أن نسمع ايقاع الهواء وهو يخفق بحركته لتأكدنا بأن ذلك إنما هو تسبيحه للميكة على نحو ما تستطيع النبتة ترنيمه»[1].

جاء في القرآن: «ألم تر أن الله يسبح له من في السماوات والأرض والطير صافات كل قد علم صلاته وتسبيحه..» (سورة النور ٤١).

كذلك «تعبّر زهرة اللوتس عن تجاذبها مع الشمس وجها لها قبل الفجر تكون الزهرة منطوية؛ فتفتح أوراقها رويداً رويداً مع شروق الشمس، مزدهرة كلما ارتفعت إلى السمت ثم تعود من جديد إلى الانطواء وتنغلق على نفسها مع انحدار الشمس إلى الغروب، فما هو الفرق في ذلك بين الطريقة الإنسانية في تسبيح الله بحركة الفم والشفاه وطريقة اللوتس بطي أو بسط تويجاتها؟ إنها شفاهها وإنه لتسبيحها الفطري».[2]

إن القرآن يذكّر بمنزلة الإنسان الفريدة على صعيد الخلق والعبادة حيث يجيءُ فيه: «إنا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان انه كان ظلوماً جهولا.» (سورة الأحزاب ٧٢).

فهل الإنسان، الذي قبل هذا الحلف الخطير، قادر، بفلسفته، على عرض ميثاق الحرية هذا؟

٣- كان ابن حزم (٩٩٤- ١٠٦٣) من قرطبة يقول، بصدد الـ «براهين على وجود الله» المفترضة: إن اثبات وجود الله لا يكون بالكلام؛ ذلك أننا نعتقد بالله لأن هناك كلاماً لم يستطع الإنسان أن يخلقه. ربما يكون

---

(١) Proclus: Elements de théologie, Paris, Aubier – Montaigne 1965.

(٢) ذكره هنري كوربان في كتابه: التخيل المبدع في صوفية ابن عربي، فلاماريون، باريس ١٩٥٨ ص٢١٩- ٢٢٠

نقلاً عن Catalogue des manuscrits alchimiques grecs, Bruxelles

هنا مفتاح كل تأمل في الله: تأمل حول ما هو حاضر في الإنسان ولا يستطيع أن يخلقه هو نفسه.

فحينما ينبجس، في القصيدة الشعرية- ما لا يمكن أن يكون تنسيقاً من عناصر موجودة سابقاً، لا بالاستنتاج ولا بطريق القياس؛ وعندما ينبثق، في العلوم أو في التقنيات- على غرار القصيدة الشعرية- ما ليس على امتداد الماضي وتصويبه؛ وعندما تقع، في الحب، تضحية، بغتة، في قطيعة مع جميع الغرائز والرغبات، والتملكات أو الأثرة الفطرية أو النوع؛ وعندما يتفتح، في التاريخ، مشروع ليس، لا محصلة الصراعات القديمة ولا نتاجها، ولا من حتمياتها أو من استلاباتها، إذن يمكن للإنسان أن يشهد دخول الله المفاجئ بواسطة النبوة في التاريخ، ليس فحسب أن يعكس نزوعه إلى اخضاع الأعلى إلى الأدنى ولكن كذلك أن يرجع إليه نفسه، كما لو كان ينبوعه الأخير، ظهور الجديد كل الجدة في حياته الخاصة وفي التاريخ المشترك.

ففي هذا، بالروح القرآني، صحح الأمير عبد القادر، في الاشراقات الصوفية من كتابه المراحل، صرخة منصور الحلاج «أنا الحق»، أنا هو، فقال: «لقد انتشلني الله من الأنا الوهمية وقربني من أناي الحقيقية [...] ثم قيلت لي كلمة الحلاج فرأيت الاختلاف بيننا إذ خلع الحلاج على نفسه هذه الصفة بنفسه في حين يخلعها الناس علي.»[1]

ذلك أن الله، في القرآن، لا يتجلى هو نفسه، وإنما كلمته وشريعته فحسب. من هنا فإن أخطر المشاكل المطروحة على الفلسفة الإسلامية سوف تكون بالتدقيق مشكلة علاقات المطلق والأزلي بالنسبي وبالتاريخ، على شكل نوعي: هل القرآن هو كلام الله غير المخلوق المسيطر على الأزمنة، أم هو الالتقاء، في لحظة من تاريخ الإنسان، بصاحبه في الأزلية، عند منطلق أسمى مغامرات الملحمة الإنسانية؟

---

(١) انظر: عبد القادر: كتابات روحية. مذكور سابقاً

تلك كانت التساؤلات الأساسية الثلاثة، تحديات الإسلام الثلاثة للفلسفة في القرن السابع من تاريخنا.

كانت الاسكندرية المركز الفلسفي في العالم القديم. فالمشكلة الجوهرية في المجابهة بين الوحي القرآني والفلسفة قد طُرحت إذن عندما رمز القائد عمرو بن العاص، بدخوله على رأس جيشه الإسكندرية عام ٦٤١، إلى السيطرة الإسلامية على مقر الثقافة القديمة حيث تلاحمت وتلاقحت وأخصبت حِكَم مصر وما بين النهرين وايران والهند واليونان. هناك وُلِدَت تآليف فيلون اليهودي العظيم عام ٢٠ قبل ميلاد المسيح، وأوريجين (١٨٥- ٢٥٤) وكليانت الاسكندري (نحو ٢٢٠) من أجل المسيحيين، كما وُلدت مؤلفات شراح أرسطو ثم مؤلفات أفلوطين (٢٠٥ - ٢٧٠) وبركلوس (٤١٢- ٤٨٥)

وكان القرن الذي تلا تأسيس الإسلام في الاسكندرية هو قرن الترجمات العظيمة المنجزة في بغداد بدفع من الخلفاء العباسيين: المنصور وهارون الرشيد والمأمون وهي الحقبة التي هيمن عليها، كما رأينا عمل حنين بن اسحاق.

بعدئذ كان الكندي (٧٩٦- ٨٧٣) هو الفيلسوف العربي الأول الذي واجه مهمة تحديد صلات الإنسان بالله ومكاملة الفلسفة اليونانية لرؤية الإسلام للعالم.

كان قد قرأ كتاب ارسطو ما وراء الطبيعة في ترجمته العربية وكذلك كتابه المزعوم في **اللاهوت** الذي لم تكن له أية علاقة بأرسطو وإنما كان أثراً من آثار صوفية الأفلاطونية الجديدة وقد وُضع بالاستناد إلى الأجزاء الثلاثة الأخيرة من تُساعيه أفلوطين.

لم يكن في هذه الجلوبات الخارجية ما مكّنه من الإجابة على المسائل الأساسية، الإسلامية بنوع خاص التي طرحتها النبوة والتي تشكل اصالة الفلسفة الإسلامية: لا مشكلة العلاقات بين الحقيقي واللاحقيقي التي كانت لدى اليونان تطرح في غير مكانها في العلاقات بين المحسوس والمعقول، ولا

مشكلة العلاقات بين الكلام الإنساني والكلام الإلهي والعمل الذي تقتضيه الشريعة الإلهية وهي المشكلة التي لم يطرحها اليونان، بتصورهم الصبياني للآلهة، التي كانت مجرد اسقاطات مكبرة لصورة البشر، ولا كذلك مشكلة النبوة وحضورها الفاعل في الإنسان.

لقد واجهت الكندي قبل كل شيء مشكلة الأصول، مشكلة الخلق الإلهي، التي لا يفكر فيها فيلسوف يوناني غارق في رمال التأملات في الجوهر، وفي الكائن الواجب الوجود. وهو يعلم أن الله، في وحي القرآن ليس الكائن بل هو من يصنع كائناً. فقد نبذ إذن نظريات الأفلاطونية الجديدة في الـ «فيض» الضروري كما نبذ الميتافيزيقا الأرسطاطاليسية في الخلق التي كانت تقوم على مجرد إعطاء شكل لمادة موجودة سابقاً.

لم يكن في وسعه، دون قطيعة مع التعالي الإسلامي المتصلب اتباع التصور المعدّ من خلال سقراط وأفلاطون وأرسطو وأفلوطين في تأسيس علاقات الإنسان بالله.

وإذ لم يقدر على تبرير ادخال الفلسفة اليونانية في ثقافة الإسلام فإنه قرب احداهما من الأخرى فحسب: «سار منطقه على خطى ارسطو بلا تبصر ولكنه حافظ على التصور القرآني للخلق.

وجدّ الفارابي (٨٧٢- ٩٥٠) في تجاوز هذه الانتقائية وفي تحقيق تركيب يفسح مجالاً أوسع لليونانيين وبخاصة لأرسطو وأفلاطون.

وفي رأي الفارابي انهما كلاهما قد اقتبسا عن حكمة كلدة ومصر الأولى. أما هو فكان ينهل من المنابع. وقد ألهمه هذا الانشغال الأكبر أهم مؤلفاته التي توضح عناوينها نفسها عن مرماها تمام التوضيح: التوفيق بين تعاليم الحكيمين: أفلاطون وأرسطو، ثم كتابه: شرح ميتافيزيك أرسطو وكتاب آخر: في المحاورات لافلاطون.

فقادته هذه الصلة الحميمة بالفلسفة اليونانية وموقف الإجلال منها إلى تأمل ميتافيزيكي في الجوهر والوجود اللذين لم ير فيهما فوارق منطقية فحسب بل درجات في الكون.

وقد تخلى إذن عن « فلسفة الفعل » الغنية تلك التي تنجم عن الوحي القرآني حيث يخلق الله كل لحظة و« كما يشاء »، ووقع من جديد في خضم « فلسفة الكَوْن » التي تعثر في حفائرها الفكر اليوناني كله، من بارمينيدس إلى أرسطو.

وصار منذئذٍ من الصعب على الفارابي البرهان على النبوءة: فحتى إذا كان يؤكد وجود عقل فاعل، يهب لمخلوقاته اشكالها كما «تهب» الشمس «الرؤية» للعين الإنسانية التي تتلقى منها الإضاءة (أو كـ «فكرة الخير» لدى افلاطون تشع على عالم المُثُل بأكمله) فإننا نبقى مع الفارابي، حتى رغم ترتيباته الطفيفة للتَعَقّلية اليونانية، البعيدة كل البعد عن التّنبؤية التي لا يمكن أن تتضح ويُعَبَّر عنها بلغة مقولات الفلسفة اليونانية (مثلما لا يكون في الوسع، من جهة أخرى، التعبير فيها عن تجربة الحب المسيحية) لأن هذه الفلسفة اليونانية هي بصورة أساسية فلسفة «اختزالية»، منقصة: إنها تعلّق الفعل بالكينونة وتنيط هذه وذاك بالمفهوم.

من وجهة النظر هذه تشكل آثار الفارابي تراجعاً بالنسبة لآثار الكندي: فهي أكثر تضحية بالتّنبؤية لحساب التعقلية الهيللينية، لم يعد الأمر، كما كان لدى الكندي، تجميعاً وتجاوراً وإنما محاولة للتوفيق حيث تترشح الفلسفة اليونانية أكثر فأكثر في الإسلام وتحرّفه.

هذا التحريف ليس ظاهراً في أي مكان آخر أكثر منه في فلسفة الفارابي السياسية، سواء أكان ذلك في كتابه: شرح لـ «قوانين افلاطون أو في مختلف اتجاهه في المدينة الفاضلة. فهي تستوحي من جمهورية أفلاطون إلا أنها تختلف عن الجمهورية في نقطتين جوهريتين من أجل أن توفق بينها وبين رؤية العالم الإسلامي: إن المدينة الفاضلة لا تنحصر، باديءَ ذي بدء، في القصور الـ «مغلق» للمدينة اليونانية ولكنها تمتد لتشمل، من حيث المبدأ شأن الأمة الإسلامية جميع البشرية. ثم إنها لا تُدار من قبل «فيلسوف أصبح ملكاً» أو «ملك أصبح فيلسوفاً» وإنما يديرها نبي مشرع. إلا أن هذا الانتقال من الـ «حكيم» الأفلاطوني إلى الإمام لم يتم دون أضرار،

وترك جميع المشاكل غير محلولة: على أي شكل من المعرفة تستند سلطة الإمام المشرع؟ فهل المقصود أن يستند إلى فن الحوار الأفلاطوني أو إلى المنطق الأرسطوي أو إلى الوحي القرآني للشريعة و«استبطانها» بالـ «اشراق» الصوفي؟ وبكلمة إن ما ينقص محاولة الفارابي هذه في التركيب هو نظرية في المعرفة الـ «تنبؤية»، في حين أنه لا ينفك يتأرجح بين الجدل اليوناني وتنبؤية الإسلام.

أما في ابن سينا، وهو ذو الفكر الشامل الجلّي للغاية في جميع العلوم تقريباً وفي الشعر والموسيقى، فإننا نكتشف تحت شكل متناقض ظاهرياً، في آن واحد معاً، وعياً حاداً بمقتضيات فلسفة تنبُّؤية إسلامية بصفة خاصة وتساهلات أكثر مما لدى الفارابي للفلسفة اليونانية.

نجد تعبيراً أخاذاً لهذا التناقض في مؤلفه: كتاب العلوم»[1]، ففي جزئية اللذين يعالجان المنطق، الطبيعة وما وراء الطبيعة والعلوم الرياضية وعلم الفلك والموسيقى، يكاد ابن سينا لا يخصص بداية، بعض السطور لنظرية الفيض (من وحي الافلاطونية الجديدة، نظرية الـ «لاهوت» المزعومة لأرسطو) في تعارض جليّ مع التصور القرآني للخلق. وفي فصل يثير عنوانه الفضول: «بحث في مأثرة الكائن واجب الوجود» يقول لنا في سطور ثلاثة:[2] «يرتكز الكرم على أن الطيبة تصدر عن إرادة الشيء دون قصد في ذلك. هذا هو فعل الكائن واجب الوجود، إذن فإن فعله هو السخاء المطلق».

وفي القسم الثاني من الكتاب نفسه، في فصل آخر، جاء، بصورة غريبة في باب «الطبيعة» يحمل عنوان: «حالة النفس الطاهرة لدى الأنبياء». يقدم لنا ابن سينا التعريف التالي: «النفس الطاهرة هي النفس العاقلة لدى الأنبياء الأجلاء وهي تدرك المعقولات دونما معلم أو كتاب وذلك

---

(١) ابن سينا: كتاب العلوم، من الترجمة الفرنسية: Paris, Les Belles Lettres, Coll. Unesco, D:œUVRES REPRESENTATIVES, 1955

(٢) المصدر السابق

بطريق الحدس العقلي وباتحادها بعالم الملائكة: وهي التي، برؤيتها وتيقظها ترتفع إلى عالم الغيب وتتلقى منه الوحي [...] والوحي هو الصلة ما بين الملائكة والنفس البشرية [...] وهو الفاعل في مادة العالم لتحقيق المعجزات [...] وتلك هي المرتبة الأعلى في مراتب الإنسانية [...] وهكذا فإن مثل هذا الكائن الذي يملك مثل تلك النفس هو خليفة الله على الأرض ووجوده يتوافق مع العقل وضروري لخلود الجنس البشري الأمر الذي اشرنا إليه من جهة أخرى. ويكفينا ما تحدثنا به عن الطبيعة».[1] ثم يستطرد ابن سينا عندئذٍ منتقلاً إلى فصل في «الهندسة».

ومما يدعو إلى الدهشة أن يتمكن رجل كتب بحثاً في الصلاة وتفاسير للقرآن، من أن يحشر هكذا في بحث عن أرسطو، بضعة سطور في الفيض وفي عظمة واجب الوجود، وبضعة سطور أخرى في النبوة في حين أنه في كل ما كتب يرفض فكرة الحادث الممكن، وبالتالي الإنبجاس الأبدي من ممكنات مستجدة الذي هو في صميم الوحي القرآني من الله ومن غناه ومن خصبه.

إن الفلسفة التنبؤية لا توجد على هذا النحو، لدى ابن سينا، الذي لم يتوصل إلى الافلات من قبضة الفلسفة اليونانية الخانقة، إلا بشكل جنيني في ملاحظاته القليلة على «لاهوت» أرسطو حيث يتأمل في الوجود «فيما وراء الموت» وفي مؤلفه حكايات صوفية حيث يذكر بذلك شمرياً برموز تشير لنا إلى الغيب.

بيد أن المشروع الحقيقي لـ «فلسفة تنبؤية» كان هكذا قد أعلنه ابن سينا، إلا أنه سوف يوضع موضع خلاف، في اتجاهين متعارضين، من قبل فيلسوفين منحهما الغرب مكانة مبالغاً فيها، لأنه اعتقد أنه وجد في أحدهما، وهو الغزالي، (١٠٥٨-١١١١)، رائداً للشك الديكارتي ولفلسفة كانت النقدية، ولأن الثاني وهو ابن رشد (١١٢٦- ١١٩٨) قد لعب دوراً هائلاً في مجادلات القرن الثالث عشر اللاهوتية (نزعة ابن رشد اللاتينية)

---

(١) نفس المصدر السابق

وأنه أفسح المجال لرجعية القديس توما الأكويني. لكن هذه العادة المستهجنة عند الغربيين في الحكم على الأحداث وعلى الناس وفقاً لأهمية الأحداث أو الناس بالنسبة لهم أي للغربيين، وليس وفقاً للإبانة الإجمالية للثقافة الشاملة، يجب ألاّ تقودنا إلى المبالغة في تقدير آثار كهذه.

لقد بدأ الغزالي، الذي عاصر الحملة الصليبية الأولى (كان عمره أربعين عاماً زمن الاستيلاء على انطاكية واحدى وأربعين عاماً زمن الاستيلاء على القدس) حياته كـ «فيلسوف رسمي» في بغداد حيث كان يبذل جهده، كسابقيه في ايضاح العقيدة الإسلامية بلغة الفلسفة اليونانية وفنها في الحوار. ثم مر في حقبة من الشك إلى حد أنه أقلع عن التعليم. وكتب: «كانت فلسفة الكلام غير شافية»[1] وهاجم اليونانيين بحُمَيًّا ولا سيا سقراط وأفلاطون: «... فوجب تكفيرهم وتكفير شيعتهم من المتفلسفة الإسلاميين كابن سينا والفارابي وغيرهما. على أنه لم يقم بنقل علم أرسطو طاليس أحد من متفلسفة الإسلاميين كقيام هذين الرجلين»[2] وبعد ذلك هاجم جميع فروع المعرفة، من المنطق إلى علم الأحياء ومن الرياضيات إلى علم اللاهوت. ورفض ثنائيتهم التي تفصل بين الروح والجسد ونظريتهم في المعرفة التي تنقص من قيمة الخاص الجزئي والمحسوس، وتصورهم لأزلية العالم الذي ينافي الخلق.

عندئذٍ اختار طريق الصوفيين، تائقاً إلى حدس عقلي، أي إلى معرفة تركيبية، شمولية ومباشرة، متماسكة، أي إلى «رؤيا» قلبية.

وقرر بعد ذلك العودة إلى تعليمه من أجل بث عقيدته في النبوة، المتجدد بالتجربة المعاشة، المستندة إلى الأبصار بأنه «لا حول ولا قوة إلا بالله وفي الله وحده»[3].

ولخص، في أواخر أيامه لاحد مريديه، ما هي اعمق عقيدة، على النحو

---

(١) الغزالي: المنقذ في الضلال ص ٦٩

(٢) الغزالي المصدر السابق ص ٧٢- ٧٣

(٣) الغزالي المصدر السابق ص ١١٥

التالي: «رأيت بني البشر يعتمدون على شيء مخلوق، من مال أو ثروة أو ملك أو مهنة أو حرفة أو انسان. ثم تأملت قوله تعالى: «يرزقه من حيث لا يحتسب ومن يتوكل على الله فهو حسبه أن الله بالغ أمره وقد جعل اللهلكل شيء قدراً »[1] ثم يضيف: «ما علينا إلا أن نحرص على إرضاء الله أكثر من حرصنا على ارضاء انفسنا ».[2] وفي هذا التذكير الأساسي بمطلب التوحيد على صعيد المعرفة كما على صعيد العمل.

بعد هذا المشهد من المقاومة بين علماء الدين والصوفيين لتأثير الفلاسفة الهيللنستيين، جاء ابن رشد يمثل ردة الفعل اليونانية القصوى. وبقي بالنسبة للغرب الشارح الأعظم لأرسطو. وكما كتب دانتي: «Averrois ché Igran comento feo» حتى أنه لاحق لدى ابن سينا كل أثر للـ «خلق» اذ ليست بالنسبة ليوناني، كما كان يقول أرسطو، ثمة «علة خالقة» ودأب على تفنيد أراء الغزالي.

إن رينان، في كتابه في «ابن رشد والرشدية» يحب الاستشهاد بكلمة ابن رشد: «أيها الناس.. أنا لا أدعي بأن ما تسمونه علماً إلهياً هو علم خاطىء وإنما أريد القول: إني عالم بالعلوم الإنسانية عارف بها. »[3] وكان يرى فيه رائد الـ «مفكرين الاحرار»، وانطلاقاً من هذا المنظور الضيق لدى الغرب، كثيراً ما أريد العمل على جعل آثار ابن رشد تمثل قمة الفلسفة الإسلامية وموتها في آن واحد.

إن مامات مع ابن رشد إنما كان البحث عن البعد المتسامي للفلسفة، وتسببت به القطيعة بين الفلسفة والحياة الشاملة، حياة الروح التي يتوق إليها الصوفيون. وسوف تقضي الفلسفة الغربية ستة قرون أخرى متلاشية من جراء هذا التخلي عن بعدَيْ التنبؤ والحياة. وسوف يبدأ احتضارها مع ما سُميّ، بقلب المعنى، بالـ «نهضة».

---

(١) القرآن الكريم: سورة الطلاق الآية ٣

(٢) الغزالي O jeune homme Paris, Maisonneure 1951 p.34

(٣) ارنست رينان: أعمال كاملة، باريس كالمان- ليفي ١٩٤٩

والأمر ذو الدلالة أن رجلاً له من العمر ثلاثة وأربعون عاماً، هو ابن عربي (١١٦٥ - ١٢٤١) كان يشهد جنازة ابن رشد، سوف يبدأ في الأندلس، كما سبق أن حدث مثله على الطرف الآخر من العالم الإسلامي، في فارس مع السهروردي (١١٥٥ - ١١٩١)، الفلسفة التَّنبُّوِية العظيمة.

إن السهروردي هو قبل كل شيء نقيض أرسطو. لقد كتب يقول في مؤلفه: **فلسفة الاشراق** (في الشرق): «من لا يطمح إلا إلى المعرفة الفلسفية المحضة والبسيطة ما عليه إلا أن يضع نفسه في مدرسة اتباع أرسطو [...] أما من جهتنا نحن فليس ما نقوله له ولا ما نناقشه فيه مما يتعلق بالأفكار الأساسية في الفلسفة الاشراقية الإلهية»[٢] (الشرقية).

كان الهدف الذي تابع السيرالية السهروردي، في جميع مؤلفاته، هو في الحقيقة، على نقيض أرسطو والذين اتبعوه وشايعوه، ألا وهو عدم الفصل أبداً بين الفلسفة وتجربة الصوفيين: التجربة المعاشة (لا المماشة بالفكر فحسب) في حضور وميلاد الموجود. فالفلسفة التَّنبُّوِية «الشرقية» لا تعزل، كما يقول السهروردي، المعرفة النظرية، كحركة مستقلة تلقائية عن

---

(١) رواه هنري كوربان في كتابه: الإسلام الايراني. وهنري كوربان هذا هو أشهر وأكثر كاتب غربي ساهم في فرنسا بالتعريف بالسهروردي وما ترمز إليه آثاره سواء في الدراسة التي كرسها له في كتابه (الجزء الثاني) En islam Iranien أو بترجمته لأعماله وخاصة الملاك الأرجواني L'Archange empourpre، باريس، فايارد ١٩٧٦. وقد اقتبسنا منه كثيراً مع تحفظين اثنين:

(٢) يبدو لي من الصعب تصنيف السهروردي في عداد «الأفلاطونيين» الفرس: موفقاً لتحليل هنري كوربان العميق نفسه يتبدى أن السهروردي لم يهاجم أرسطو من وجهة نظر الثنائية الأفلاطونية ولكن من وجهة النظر التنبوئية الإسلامية بصفة أساسية.

(٣) لست متممقاً كهنري كوربان في فلسفة ما قبل الإسلام في بلاد فارس: المزدكية والزرادشتية ولكن يبدو من العسير الاقرار بأن مشروعه الأساسي كان «إحياء فلسفة النور لحكماء فارس القديمة» فالمؤلف نفسه الذي يستند إليه هنري كوربان نفسه لتأكيد ذلك يحمل عنوان: كتاب كلمة الصوفية حتى وإن أشار السهروردي لما يدين به لفارس القديمة بل ولأفلاطون أيضاً في الفصل ٢٢ وما يليه فالكتاب من أوله إلى آخره تعبير عن الفلسفة التنبوئية في الإسلام التي يبذل جهده لربطها بالصوفية والتصوف.

جملة الحياة: كل معرفة حقيقية هي تحول حاسم، تغيّر داخلي في الإنسان.

هذا الجهد المبذول من السهروردي لاستخلاص فلسفة تنبوّية من أرسطو واليونانيين التي غلّفت بهم وهجّنت لم تكن انبعاثاً للأفلاطونية، لأن صيغة المعرفة التي هي طريق الاشراق ليست البتة معرفة المعقول (على النحو الذي كانت تتصوره التعقلية اليونانية، حتى الافلاطونية) ولكنها المعرفة التخيلية. ولنفس السبب ليست كذلك انبثاقاً (ولا حتى محاولة للتركيب) لحكمة الفرس القديمة، بما أن ابن عربي (الذي لم يكن في نيته مطلقاً، هو، ابتعاث حكمة لا تكون جزءاً من تراثه الروحي) قد نمّى نفس فلسفة المخيلة المبدعة في منظور الفلسفة التّنبُّوية نفسها.(١)

وما يدعوها السهروردي بالـ «فلسفة الشرقية»، (عائداً هكذا للأخذ بعبارة ابن سينا وبخاصة مشروع الـ «فلسفة الشرقية» الذي لم يستطع ابن سينا تحقيقه على وجهه الكامل، بالنظر إلى أن افقه كان ما يزال بعد محجوب الرؤيا بأفكار الفلسفة اليونانية المسبقة) ليس لها مدلول «جغرافي»: لقد أخذت كلمة «شرقي» و«شرق» على المعنى الاشتقاقي والرمزي في آن واحد أي من «حيث تشرق الشمس». إنها فلسفة تستند، كالتصوُّف إلى «الاشراق» أعني إلى معرفة مباشرة (وليست تأملية وجدلية» وشمولية (وليست تحليلية ولا معنوية): إنما هي «فلسفة النور» إذن، ولكنها أيضاً «معرفة الصبح»، معرفة النور وهو آخذ في النشوء، في النشوء، المعرفة التي ليست انعكاساً جامداً لـ «موجود» خارجي ولكنها مشاركة في فعل الخلق المستمر، وفي انبحاس عفوي لموجودات جديدة دائماً. فلسفة الفعل لا فلسفة الموجود.

لهذا الشكل من المعرفة، التخيلية، التّنبُّوية، بالنسبة للسهروردي، كما بالنسبة لابنعربي، قوة تغيير الوجه، التجلّي: تماماً، وفقاً لتعاليم القرآن، كما يكون العمل هو التعبير الخارجي للعقيدة، فإن المعرفة الأسمى لدى «فيلسوف النور»، المعرفة الـ «إشراقية» تتطلب نذراً للحياة بأكملها من

---

(١) هنري كوربان: التخيل المبدع في تصوف ابن عربي، باريس، فلاماريون ١٩٥٩

أجل أن تجعل تلك الـ «زيارة» ممكنة، في نفس الوقت الذي تنطوي فيه، كنتيجة لها، على تجديد ذاتي لكل فكرة من أفكارنا ولكل عمل من أعمالنا.

و«فيلسوف النور» لا ينسى أبداً أن لفلسفته غاية هي أن تقوده إلى مكان آخر، وليس ثمة من دفع أقوى ليقوده إلى العالم الجديد، من دفع الحب، دفع حب هو لدى السهروردي كما هو لدى الشيرازي (١١٢٨–١٢٠٩) إنساني وإلهي معاً بصورة لا تتجزأ: «ليس المقصود إلا حباً واحداً هو نفس الحب ولابد من أن نتعلم في كتاب الحب الإنساني مبدأ الحب الإلهي».[1] هناك إذن حلّ «نبوي» للجمال وللحب، لمن يعرف، وفقاً لتعاليم القرآن، أن «يقرأ»، في ذاته وخارج ذاته «آيات» الله، من أجل ذلك الذي حقق، بحياته كلها وبفكره (الذي هو المكافأة)، إن العلاقة بين الله والإنسان ليست علاقة سيد بعبد ولكنها علاقة حب، يكون فيها الله، كما كتب الشيرازي، «المحبوب والمحب والحب» في آن واحد. فالله نفسه قال للإنسان: «ها أنت ذا قد أصبحت مؤمناً بالحب، عاشقاً، صديقاً، موجوداً راغباً، إنساناً حراً [...] موجوداً مُتَيَّماً بالجمال، متحداً بالله، مطابقاً للحقيقة. حسناً! فلتكن إذن خالقاً بفعلي الخاص المبدع، وتأمل بنظري الخاص وأصغ بسمعي الخاص وتكلم بصوتي وأمر بأمري وأحِبّ بحبّي».

بالمرور من الحب الإنساني إلى الحب الإلهي لا يكون ذلك هو نفس الحركة التي تغير موضوعها، فإن الموضوع هو نفسه الذي يكون قد تبدل. ذلك أننا نصبح دائماً أكثر شبهاً وأقل مما تنتظره منا التي أو الذي يحبنا. وإذا كان ثمة خالق انثوي» بحسب تعبير ابن عربي: «فشهود الحق في النساء أعظم الشهود وأكمله. وأعظم الوصلة النكاح، وهو نظير التوجه الإلهي على خلقه على صورته.. فمن أحبّ النساء على هذا الحد فهو حب إلهي..»[2]

---

(١) الشيرازي: المصدر السابق ص ١٠٨

(٢) الشيرازي: نفس المصدر السابق ص ١١٣

هذه الرؤية للحب يشير إليها السهروردي من خلال الرموز الشعرية في مؤلفة – «Vade mecum des fideles d'amour» المستمد من كلام التوراة عن حب يوسف وزليخا.[1].

وقد بلغت هذه الفلسفة التّنبؤية أوج تساميها بابن عربي، المتصوف الأندلسي، المولود في مرسيه والمتوفي في دمشق، إذ أعطى ابن عربي، الشيخ الأكبر، الإيضاح الأسمى للمبدأ الأساسي في الرؤيا الإسلامية للعالم: «العمل هو المظهر الخارجي للايمان اذ يدل عليه ويجسده، والايمان هو المظهر الباطني للعلم، والعمل يقوي الإيمان ويزيد من حرارته.»[2] ثم يردف بصورة أعمق قوله: «أنا أقبل النبوءة وأقدر فضلها بقدر ما تذيعه وتنشره من الإيمان القدسي»[2].

لهذه الخيّلة التّنبُّوية، في الإنسان، «رصيد» في العالم: إنها ليست سوى وظيفة لاستقبال حقيقة أعمق: حقيقة أفعال الله المبدعة في الـ «إشارات» التي يُظهرها من خلال حوادث التاريخ، اضطرابات القلب والفكر وتطلعاتها، انباتات الطبيعة أو تولدات الفنون.

لا شك في أن الله بـ «تخيله» للكون– وأنا استعمل هذه الكلمة مماثلة مع الخلق الشعري– قد خلقه. فالخيّلة، القدرة المبدعة فينا ليست سوى الصورة البعيدة من تخيل الله، كالحب الإنساني ليس سوى الصورة البعيدة للحب الإلّهي، بعيدة ولكنها منبئة، مبلّغة، تنبُّوية.

ذلك أن الحب، هنا كذلك، هو المماثلة الأقرب: «لا يمكن مشاهدة الحق مجرداً من المادة أبداً إذ تستحيل مشاهدة ذاته.. وأشد التأملات كمالاً

---

(١) لمعرفة مدى تأثير هذه الفلسفة التنبوئية وهذه النظرة للحب في الغرب، يكفي أن نشير (كما سوف نفعل بصدد الشعر الإسلامي) إلى الدور الذي لعبه التصوف في تصور ارنودانيال Arnaud Daniel وفي «الحب الغزلي» وفي دانتي Danté ودورسانرس وفي تصوف المعلم ايكهارت (قارئ معجب بابن سينا)، والمتشبع بروح الإسلام التنبوئي والذي كتب، مثلاً: «أنا أرى الله والله يراني والنظرة واحدة..» وهذا كلام صوفي.

(٢) السهروردي: الملاك الأرجواني، باريس، فاّيار ١٩٧٦ ص٣٠٢– ٣١٨

وعمقاً هو تأمل الله من خلال المرأة.. وأسمى تعبير عن الاتصال بالله في مراتب الحس الذي يدعم هذا التأمل هو النكاح.. »[1]

ولكن هناك، فيما وراء هذا الرمز التنبؤي من الجمال والحب كـ «آيات»، دلالات على الحضور الإلهي، من أجل كل فرد، ومتجاوز له، يدعوه إلى أن يصير ما هو، الذي يسميه ابن عربي «نبيّ كائنك الخاص»، اعني من أكونه دون أن اجرؤ دائماً أو استطيع أن أكونه وأن ابن عربي يسميه، شأنه في ذلك شأن ابن سينا والسهروردي، «ملاكاً». فنحوه، إليه، ينزع كائننا كله في الصلاة، ليس في ذلك ابتغاء أكثر مما في صلاة اللوتس أو «عباد الشمس»، إنه أسلوب لربط الإنسان بالله، بحيث لا تكون صلاة الإنسان لله شيئاً آخر غير صلاة الله في الإنسان: «لا يحب الكائن في الحقيقة إلا خالقه».[2] فهذا الحب هو خلاق، ذلك أنه يعمل على أن تتفتح، في الكائن المحبوب دنيوياً جميع الكمونات الممكنة، كل ما ليس موجوداً بعد فيه قبل الحب، الذي يجعل منه ظهوراً، تجل لله («Theophanie»)، ويعمل على خلق الملاك فيه. إن «ملاكنا» هو فرديتنا، إنّيتنا الأبدية على النحو الذي تولد فيه من الوحي الإلهي، منكشفاً على نفسه. فلا يكتشف العاشق في المحبوب كائنه المخبوء فحسب، ولكن هذا الوحي يغيّره، وهذا هو حضور الله في الأنا. وكما قيل في القرآن: «فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى..» (سورة الانفال ١٧) كذلك فإن الله هو الذي يحب فيّ. إن الله هو الذي يتخيّل فيّ. لذلك فإن هذه المخيّلة هي منبع كل مشروع، من الممكن ومن المستحيل، هي مصدر كل خلق: قال ابن عربي: «.. ولا يعرف ما قلناه إلا من كان قرآناً في نفسه» أي من كان كاملاً، حيث يتجلى الله فيه، يكون «آية» من الله. وليس ثمة من برهان آخر، على وجود الله، على الخالق وفعله، ولا أكثر تعذراً الرد عليه، من تجربة هذا الحضور وهذا الفعل وهذا الخلق فينا لما ليس لنا ولما ليس نحن.

---

(١) ابن عربي: نصوص الحكم

(٢) ابن عربي: رؤى

وقد عاش متصوف مسيحي هو انجيلوس سيليسيوس (١٦٢٤ – ١٦٧٧) نفس تجربة ابن عربي: « يجب أن يولد الله في نفسك. إن الله بحاجة لكي يولد إلى قلبي:

« إننا لا نعرف ما هو الله،
هو ما لا نعرفه أبداً، لا أنا ولا أنت ولا أي مخلوق آخر
إلا إذا أصبحناه هو. »[1]

والله ليس هو الله في ذاته، فالمخلوق وحده اختاره إلهاً. إنها مناداة مسيحية بالوحدانية، التوحيد الإسلامي. الله يتجلى في كل فعل خلاّق. المرء لا « يتأكد » من الله. إنما البرهان الوحيد عليه هو انجاز، هو إكمال حضوره، هو أن نجعل جلياً بأنه يُخلق فينا: « بمعرفتنا له، نعطيه وجوده »[2] على حد قول ابن عربي.

هكذا نصل إلى السؤال الأخير الذي تطرحه كل « فلسفة تَنبُّوية »: ماذا يعني القول بأن « الله تكلم إلى محمد »؟ ولماذا هذا الكلام يغيّرني؟ وأنا إنما أذكر هنا محمداً لأنه اعتبر الإسلام ليس كدين خاص ولكن على أنه العقيدة الأصليـة، عقيدة ابراهيم الذي لم يكن لا يهودياً ولا مسيحياً ولا مسلماً وإنما النموذج الأمثل للإنسان وللعقيدة.

فأنا أغذّي الله بوجودي ولكن وجودي مولود بفعله. كالمحب يعمل على ايجاد المحبوب، اذ ليس من الممكن البرهان على وجود إله لا تكون له صلة بذلك الذي هو إله له.[3]

إلا أن ابن عربي بعد أن يورد قول القرآن: « سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم... » (سورة فصّلت ٥٣) وكذلك: « فما وسعتني سماواتي ولا

---

(١) Angelus Silesius: L'Errent cherubinique, Paris, planete 1970 p. 134

(٢) ابن عربي: فصوص الحكم: مصدر سابق ص٢٣؛ كتب الا شينو Chenu في كتابه لاهوت العمل: « كلما عملت كلما كان الله خالقاً »

(٣) أنظر هنري كوربان: التخيل المبدع في صوفية ابن عربي، ص ١٠٣

أرضي ولكن قلب عبدي المؤمن وسعني »، يردد قوله: « إننا نصل إلى الله من ذواتنا ».[1]

إن اللاهوت السلبي لا يستبعد هذا الحوار، الذي هو حوار الحب.

فهناك. في الحقيقة، موقفان ممكنان، فيما يخص علاقتنا بالله: « الابتعاد »، الذي هو الاقتراب الـ« سلبي ». مستبعداً كل تشبيه، كل مقارنة بحقيقة إنسانية أيا كانت، و« المماثلة » التي تتيح لنا، بالرمز، « تعريف » الله (كما يعرف المفهوم الموضوع) ولكن « الإشارة » إليه. فالمناداة بسمو الله، بتنزيهه فحسب، هو « تجريده في وحدانيَّته »؛ والمناداة بشموليته فحسب هو « اشراك شيء ما مع الله »، « لكنك إذا أكدت، في أن واحد معاً، هذا الرأي وذاك تعصم نفسك من الضلال ».[2]

فالسلب والرمز هما النهجان الوحيدان للاقتراب من الله في سموه في وحدانيته وفي مشوليته في « آياته ».

هذا الاقتراب الـ « متناقض » من الله يتيح وحده للإنسان أن يحقق، في حياته: « الإنسان الكامل » كما يحدده عبد الكريم الجيلي (١٣٦٥ - ١٤٢٨) أحد مريدي ابن عربي، لأن « جميع الحقائق المتعارضة تتحد في الحقيقة » بالنسبة له. إن الله هو، في آن، كل شيء وفوق كل شيء. وهو في نفس الوقت ماثل ومنزَّه. و« الإنسان الكامل » ليس فحسب البشر في جملة تاريخهم وأجناسهم وثقافاتهم، كقصيدة شعرية واحدة، ملحمة واحدة، إنسان واحد، كان النبي محمد تجسيده الأعلى. إنه « عالم صغير »، إنه صورة مصغرة يحتوي فيه على جميع درجات الموجود، صورة للواحدية الآلهية كذلك؛ العالم الأصغر « الذي انعكست في مرآة وجوده كل كمالات العالم الأكبر أو كمالات الحضرة الإلهية الاسمائية والصفاتية »: « إعلم أن الإنسان الكامل تتجمع فيه كل وسائل التواصل مع حقائق الوجود وهو يتواصل مع

---

(١) ابن عربي: نصوص الحكم ص ٣٣ وص٢٢١

(٢) ابن عربي: نصوص الحكم ص٦٥

الحقائق العلوية بحكم طبيعته الرهفة الشفافة ويتواصل مع الجنائن الأرضية بحكم طبيعته الجسدية المادية ». وفي مكان آخر: «ليس في الكون كله ما يتجلى فيه الوحدة أكمل منك نفسك، حينما تغوص في جوهرك الخاص، هاجراً ما عداه.. »[١]

فهل يمكننا أن نصير هذا الـ « الإنسان الكامل » دون التراث، دون التقليدي ودون « فقهاء العقيدة؟ » هذه المشكلة كانت مشكلة المسيحية، على الرغم من طرحها بصيغ مختلفة جداً حيث نعثر على حذر الكنائس بإزاء المتصوفين لا يقل ترهة عن حذر وارتياب « فقهاء الشريعة » إزاء المتصوفة المسلمين.

لقد طرح هذه المسألة، في الإسلام، بجميع درجات حدتها ابن طفيل (المولود في قادس في مطلع القرن الثاني عشر والمتوفي بمراكش عام ١١٨٥) في روايته الرمزية: حيّ بن يقظان.[٢] إن بطل هذه الملحمة التربوية، حيّ، المولود، في جزيرة مقفرة، من تخمرات الصلصال، يصبح « الإنسان الكامل »، موفّقاً في شخصه بين الصوفية والفلسفة، بالغاً أعلى درجات الحقيقة دون عون من التعليم ولا من التقليد. وقد اندمج أكمل اندماج بالطبيعة، ساهراً حتى على صيانة نظامها وانسجامها، واعياً بواجب مسؤوليته نحوها. وعاش وفقاً لكلام الله دون أن يكون مساقاً إلى ذلك بدافع السنن ولا بشرائع الأمة! فتوصل إلى حل الرموز وإلى الآيات الشاهدة على تجليّ الله. وذات يوم انضم إليه رجل آخر هو آسال، الذي هجر، هو، المجتمع البشري بتقاليده وشريعته، ليتأمل، في عزلته، في معنى الحياة والعالم. وعندما التقى الرجلان كان آسال قد مارس نفس احترام الطبيعة واحترام الواحد الأحد، الله. ووعى كلاهما معاً ما هو مشترك بينهما: فاكتشف اسال حيّاً كان في مستوى علمه وعندما عرض على رفيقه

---

(١) عبد الكريم الجيلي: الإنسان الكامل، الترجمة الفرنسية: Paris, Dervy – Livres 1975

(٢) ابن طفيل: حي بن يقظان، الترجمة الفرنسية: ترجمة ليون غوتيه

ما هو الإسلام وجد ان حياً مستعد لاحترام عقيدة وممارسة شعائرها التي كانت شريعة الحياة العميقة.

عندئذ قرر الرجلان العودة إلى المجتمع. وبسط حي للناس نهجه للوصول إلى الله. وهكذا اصطدم بالتقاليد: «وعلى كل حال كانا صديقين في الخير وطامحين ينشدان الحقيقة؛ لكنهما لا يتبعان الحق بالـ «نهج المكتسب»... كانا يسعيان إلى معرفته بالفطرة واللقانة الذاتية.»[١]

وانتهى الأمر بحيّ إلى الاعتذار، والتسليم للناس بأنه من الصح الاحتراس من كل جديد لكي لا تدرك الله إلا من خلال التقاليد. ثم قفل عائداً مع آسال إلى جزيرته حيث قاما على عبادة الله حتى وافتهما المنية.

هذا المثل المضروب بالجزيرة المقفرة لا علاقة له بقصة روبنسون كروزو أبداً: ذلك أن روبنسون حمل إلى جزيرته فردانية بندقيته إرادة القوة على الطبيعة التي استصلح أرضها وعلى جمعة Vendredi الذي اخضعه. وهو ليس كذلك الـ «وحش الطيب» ولا حتى «أميل» روسو الذي يتعلم كل شيء دون اكراه ولكن ليس دون تقيد بالتقاليد. وكانت هذه القصة الرمزية، المستوحاة من ابن سينا، ذات دلالة خاصة على مرحلة تصدع في تاريخ الإسلام: هل يكون هو ما يبشر النبي به؟ وما كشفه؟ وأنه ليس ديناً جديداً بوصاياه، ومعتقداته واستبعاداته ورغبته في السيطرة، وإنما العقيدة الأساسية في التوحيد وتنزيه الله والشريعة التي تنتج عنها لكل مجتمع إنساني لا يتحدد فقط بإرادة القوة وحدها وبالنموّ؟

بعد قرن على وفاة النبي كان هذا القصد الكبير يبدو أنه لابد من وصوله إلى غايته: تحقيق أمة عالمية، موحدة بنفس العقيدة، مرحّبة بالدخول في العقيدة وبثقافة الجميع سواء أكان المقصود من ذرية ابراهيم من عظماء الأنبياء كموسى وعيسى ومحمد أو من حكم الهندوسية كبوذا أو المزدكيين.

---

(١) ابن طفيل: المصدر السابق

قد عبّر ابن عربي عن هذا الأمل في الإنسان، تعبيراً كاملاً بكل ابعاده. ولما كان يرى في آدم النبي الأول أي أنه جاعلاً من النبوة بعداً أساسياً في الإنسان فإنه دمج في كتابه نصوص الحكم جميع أولئك الذين قدموا شيئاً جديداً لمصير البشر وعملوا على تعظيم البشرية.

«لا أظهر لمن يعبدني إلا في شكل اعتقاده هو» وإذ يتذكر ابن عربي أن القرآن يعلم كذلك أن الأهم ليس ما يقوله الإنسان عن عقيدته بل ما تفعله هذه العقيدة في هذا الإنسان وما تدفعه إلى انجازه من أعمال، يردد مبتهلاً لإلهه هذه الأقوال:

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة   فمرعىً لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف   والواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنّىَ توجهت   ركائبه فالحب ديني وإيماني

إن هذا الانفتاح لتقبل كل شيء، وهذا التقبل للتدفق الجديد من كافة الأديان التي كان يُنظر إلى كل واحد منها كمرحلة في الملحمة الإنسانية، في الخلق المستمر للإنسان من قبل الله الساكن فيه.. إن هذا كله يجعل من الإسلام أعظم قوة للتكامل الروحي.

كان مثل ابن طفيل، وهو يشير إلى وحدة الفلسفة والتصوف، وإلى وحدة الفكر والحياة في تمام اكتمالها، وإلى وحدة العلم والعقيدة، يرد إلى الفلسفة في الوعي وخلق العلاقات بين الإنسان والطبيعة والله، جميع الأبعاد التي فقدتها في الغرب، منذ ستة عشر قرناً خلت، منذ هيراقليطس ومنذ أمبيذوكل.

كان قد اقتضى مرور أربعة قرون، من الكندي إلى الفارابي ومن ابن سينا إلى السهروردي وابن عربي للفوز بفلسفة، خنقتها مدرسية أرسطو واليونانيين، لتصبح فلسفة اسلامية صحيحة: فلسفة تنبُّؤية.

بدأت هذه النفحة التّنبُّؤية توقظ الغرب بدءاً من وكيم دي فلورى في

كالابريا بجنوب ايطاليا إلى المعلم ايكهارت في ثورينغ بشرق المانيا إلى النساك المتصوفين الرينانيين.

وإذا بالرفض العظيم والانحسار العظيم يبدآن.

أرتبط المد العظيم ذلك بسببين خارجيين: فقد أطفئت منارتا الإشعاع الإسلامي، بغداد في الشرق وقرطبة في الغرب، باجتياح الغزاة: إذ احتل المغول بغداد عام ١٢٥٨ واستولى ملوك قشتالة على قرطبة عام ١٢٣٦، فانتهى اشعاعها.

لكن السبب الداخلي للانحسار، للتقهقر، بالنسبة للفلسفة كما بالنسبة لجميع ميادين الثقافة الإسلامية الأخرى كان الرفض المقابل للتفتح المبدع.

ولكي نبقى في إطار الفلسفة: أكره ابن طفيل على الهجرة إلى مراكش وأعدم السهروردي بتهمة الهرطقة ووشى أحد الـ «فقهاء» التاميين المتزمتين بابن عربي نفسه فسجن في القاهرة عام ١٢٠٦ وبالكاد أفلت من الموت، وألقيت الشبهة على مؤلفاته باسم «المعتقد الصحيح». وهكذا أصيبت بالشلل الفلسفة التنبؤية وهي في أوج انطلاقها.

لسوف تحافظ بلاد فارس وحدها، في عهد النهضة الصفوية في القرنين السادس عشر والسابع عشر ولاسيا بفلسفة المللا صدر الدين الشيرازي (١٥٧٢ - ١٦٤٠) الذي كان الوجود بالنسبة له فعلاً وليس جوهراً، على فلسفة الفعل، فلسفة السهروردي وابن عربي التنبؤية ضد فلسفة الوجود.

وعلى الرغم من أولئك الذين كانوا يريدون تحنيط الله وكتابه في تابوت من خشب الأرز المعطر فإن ابن عربي، في قمة الفكر الإسلامي، قد علمنا أن نوحد كلمة الله.

ومنذئذ لم ينعدم حفارو قبر الله والإنسان لا في الشرق ولا في الغرب: فقد أعلن فورباخ قبل قرن ونصف من ظهور اللاهوتيين الوضعيين، موت الله. واستهلك لاميترى «موت الإنسان» قبل قرنين من ظهور الترجمات الجديدة لنبوية أو سيبرنيتيكية مؤلفاته.

فلا بد إذن من أن تترابط من جديد فلسفاتنا ، والتي غدت فلسفات موت الإنسان والله وتستأنف سيرة تاريخها الحقيقي انطلاقاً من ابن عربي ضد جميع التاميين ، المتمسكين بالحرفية وجميع التكنوقراطيين (المتضامنين بسهولة قصوى من شبه الجزيرة العربية إلى شبه الجزيرة الأوروبية) . فإن بعث هذه الفلسفات لهو على هذا المستوى من القيمة والتقدير . ولسوف يكون بعثها على هذا النحو ثروة من أعظم ثروات التراث الإسلامي : فإما أن تكون تنبؤية أو لا تكون أبداً .

* * *

— ٥ —

جميع الفنون تصب في الجامع
والجامع يحمل على الصلاة

إن الفن الإسلامي، الإسهام الهائل الذي شارك به في الفن العالمي، والمشاركة العظمى التي يمكنه أن يؤديها لبناء مستقبل مشترك للبشر، إن هذا الفن كالعلوم وكالحياة الإجتماعية أو الفلسفة لا يمكن إدراكه إلا انطلاقاً من مبدأه الناظم: العقيدة الإسلامية.

لقد كانت محاولات تفسير كُلٍّ ما، انطلاقاً من عناصره، مدعاة للسخرية دائماً. وأكثر من ذلك أيضاً محاولات تفسير الكل انطلاقاً من أحد عناصره. ومع ذلك كم من الجهود بذلها الـ «متخصصون» لارجاع الفن الإسلامي إلى أحد الـ «مؤثرات» التي «تأثر» بها!

ألم نر في هذا الميدان من الفن الإسلامي، كما في ميدان العلوم أو الفلسفة، الإستبسال في انكار الجدّة الخاصة بالإسلام: ففي واحد من أحدث وأفخر المؤلفات عن الفن الإسلامي، أناقة، والذي يقدم مع ذلك تحليلات بالغة القيمة في جزئياته، يؤكد المؤلفون أن العنصر المحرك في الفن الإسلامي ليس المسجد وهندسة بنائه ولكن فن النقش والزخرفة فيه، مضيفين أن غنات زخارفه الدقيقة صادرة عن التأثر بعلم الجمال الأفلاطوني وأن هندسته المعمارية ما هي إلا صورة أخرى منسوخة عن هندسة الفن البيزنطي، المتأثرة هي بدورها بفن العمارة اليوناني. وهكذا لم يبق الفن الاسيوي والإسلامي سوى زيادات كمية على الفن الهيللنستي. وهو أمر في

مسعاه يتم بغاية الدقة والعلمية تماماً كتلك الصورة الهزلية التي وجدتها عام ١٩٤٥ موزعة في جميع مكاتب الجزائر، باسم وجيز في السياسة الإسلامية وهو نوع من كتب العقيدة للمعمّر الممتاز، حيث يمكن أن نقرأ هذا الـ «تعريف» للعلوم العربية: «إن العلوم العربية، الميّتة نهائياً والبالية، هي مجهولة ومقمّشة عن مؤلفين اغريق، نقلها يهود في العصور الوسطى»! إن القاسم المشترك في مثل هذه العمليات التخفيفية هو إنكار كل نوعية وكل مستقبل على الثقافة الإسلامية.

وهذا المسلك نفسه هو الذي أملى على «مستشرق» اسباني بأن يكتب عن الإنسان الإسباني («homo hispanus») على حد قوله بأنه «حصيلة كفاح من عدة قرون ضد الإسلام»، كما لو أن ثقافة الإسلام لم تكن احدى المكوّنات الرئيسية للثقافة الإسبانية، وإنما كان جسماً غريباً! كما لو أن اشعاع جامعة قرطبة الإسلامية أو أن فن الحمراء الفردوسي في غرناطة لم يكن يدعو إلا إلى حركة رجعية مسكينة من النبذ! وثمة مستشرق آخر يُرجع الفن الإسلامي في اسبانيا إلى فن الرومان والفيزيقوط. وإذ يصل في كلامه إلى الحمراء فإنه يقول متسائلاً أما الحمراء «فإن مبادئ الهندسة المعمارية فيها دخلت إلى شبه الجزيرة الآيبيرية منذ عهد روما وبيزنطة»! وأما الجامع الكبير في قرطبة فيُعترَف بروعته لكن المرطقة الأريوسية هي التي ألهمت به قبل كل شيء. وهناك مستشرق آخر أيضاً لا يرى في فنون الإسلام إلا تركة من ارث فارس الساسانية.

وفي استطاعتنا المضي في هذا السرد الهزيل طويلاً. إلا أنه في جميع الحالات، حتى في الحالة التي نعجب فيها بهذا الفن، يكون الأساس إلاّ نعترف بالنوعية العربية- الإسلامية وبخاصة أن نمحو، ما أمكن، الاسهام الخاص بالإسلام كفن وكعقيدة في الحضارة العالمية.

إن نظرة واحدة، وأن كانت سطحية، على الشواهد الكبرى للفن الإسلامي في العالم، تكشف عمق وحدته وأصالته. فأيا ما كان الحيّز الجغرافي المقام فيه الأثر أو غايته فإننا نحس بأننا نعيش فيه التجربة

الروحية نفسها. فبالنسبة لي كان ينتابني دائماً الإحساس بأن كل ذلك من الجامع الكبير في قرطبة إلى فسيفساء المساجد في تلمسان وإلى جامع القرويين في فاس أو جامع ابن طولون في القاهرة، وبين مساجد اسطنبول العملاقة، والقباب البصيلية في مساجد أصفهان الساحرة كجنات الفردوس أو المئذنة القائمة الحلزونية في سامراء، ومن ضريح تيمورلنك إلى قبر تاج محل المتلألئ في الهند ومن قصور الحمراء في غرناطة إلى قصور علي قبو وشاهل سوطون في أصفهان، قد بناه نفس الإنسان وتلبية لنداء الإله نفسه. فإن الفن الإسلامي يعبر عن رؤية للعالم توحي له في آن واحد بغايته وبموضوعاته، إفصاحاته التشكيلية ووسائله التقنية.

ففي الإسلام، كما قيل، جميع الفنون تؤدي إلى المسجد، والمسجد يحمل على الصلاة، إن الجامع، الذي تكاد حجارته نفسها تصلي، مركز اشعاع لجميع فعاليات الأمة الإسلامية، هو نقطة الالتقاء لجميع الفنون.

إن بُنْيَتَه الأساسية تذكر بمنزل الرسول: فناء حيث يمكن التطهر بالوضوء، افريز أو اروقة مقنطرة ظليلة للاحتماء من حرارة الشمس، وبخاصة تلك المشكاة الصغيرة، المحراب، الذي يحدد للمؤمنين الإتجاه إلى مكة. فالمحور، الاتجاه الرئيسي لكل جامع، حيثما كان يتجه هكذا نحو الكعبة، قبلة المصلين، التي يصطف بمواجهتها المؤمنون للصلاة، هي مقطع أحد الحلقات، التي تحيط بمدار مشترك بالكعبة، حتى أقصى حدود العالم. وتوجّه الجامع نفسه يعيّن في آن واحد مركز الكون ويجسم وحدة الأمة العالمية للإسلام.

يستجيب الجامع بطبيعة بنيته نفسها، لوظيفته. فهو لا يشبه الكنيسة المسيحية ولا المعبد اليوناني، إذ أنه ليس مثوى يحتوي على رفات القديسين (فالكعبة هي مكعب من الحجر لا يحتوي على شيء) وهو ليس إطاراً من الزخرف لاحتفال ديني. وعلى عكس المعبد اليوناني أو البازيليك المسيحية الطولانية، فإن الجامع يمتد عرضانياً لكي يتيح لأكبر عدد ممكن من المؤمنين الصلاة بمواجهة القبلة والمحراب.

إن الحيّز « الفارغ » هو أحد مميزات الفن الإسلامي: ليس فحسب لا يأوي المحراب أي تمثال أو أية صورة ولكنه يعني الله بهذا الفراغ نفسه من كل شيء: إن الله هو موجود، حاضر، في كل مكان ولكنه لا يُرى في أي مكان. وهذا هو السبب الأساسي لاستبعاد الصورة من الفن الديني: أما الأديان الأخرى فعلى العكس؛ إنها تخلق محاور، «نواة» من الحقيقة الواقعة أكثر كثافة، أكثر تركيزاً تجعل اللامرئي مرئياً سواء أكان كتلك الاقنعة الأفريقية، المكشّفة للطاقة، أو كالايقونة أو الصليب لدى المسيحيين.

فما من نص في القرآن يحرم الصور، إلا أن العقيدة في جوهرها الإسلامي تقتضي بالاّ يُصرف تأمل المؤمن قط عن الوحدة الإلّهية وبأن يتجرد من ظواهر الدنيا وإغراءاتها الوثنية ليوجه الفكر كله إلى الواحد الأحد، متسامياً عن كل حقيقة جزئية. فالتمسك بالتوحيد، لا يمكن التعبير عنه وتوضيحه، من غير أي مجاز دنيوي، إلا بذلك الذي يعيد به الإدراك الفكر إلى الشعور بحضور نظام رياضي وعقلاني في آن واحد، منسق وموسيقي.

الزخرفة الوحيدة الممكنة هي إذن اشكال هندسية يعادل تكرارها بالنسبة للمسلم «صلاة يسوع المسيح» التعزيعية، الترتيل الذي لا نهاية له باسم الله وحده الذي يردده رهبان الأديرة في مسيحية الشرق. إن تشابك الأشكال السداسية إلى ما لا نهاية والمنحنيات والزوايا المتساوية الأضلاع المتقابلة برؤوسها ترمز إلى امتداد روح الله وانقباضه السرمدي، الذي جاء عنه في القرآن: «ولله ما في السموات وما في الأرض وإلى الله ترجع الأمور» (سورة آل عمران ١٠٩).

يتضح نفس التذكير بالوحدانية في التنوع ومعاودة الدوافع والمواضع نفسها، في «زخارف السقوف» النافرة، في تلك المعاجين المرمرية البلورية ذات الأشكال التي لا حصر لها في قباب المحاريب في جوامع تلمسان أو

تكسو القبة بأكملها في ردهة مبنى سراج أو القبة في قاعة الأختين في الحمرا في غرناطة.

يتلألأ الضوء فيها ويتكسر، ويتاوج إلى ما لا نهاية، حيث تسطع آلاف الشموس، كما هي الحال على القباب البصيلية من الخزف الأزرق في مساجد اصفهان، التي يتبدل لونها كل ساعة من ساعات النهار كما لو أنها تترنم بتسبيح للنور تختلف نغماته من ساعة إلى أخرى ذلك أن «الله نور السماوات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح، المصباح في زجاجة، الزجاجة كأنها كوكب دريّ يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور على نور..» (سورة النور ٣٥) ويرصّع الجوامع عدد من الثُّريّات الضخمة من البلور أو من القناديل الصغيرة النحاسية المطعمة بزجاج متعدد الألوان حيث ترمدها الشمس من خلال فوانيس القباب الفسيفسائية والخزفية المذهبة أو من الصدف الرمادي المخملي، ذات الألوان المتموجة بجميع الأشكال الرائعة كطوق الحمام.

في هذا النور الذي ينقلك إلى عالم آخر، فيما وراء هذا العالم، مشع في هذا العالم، تتراقص على الحوائط إما المنمنمات الزخرفية العربية أو المنحنيات والسعيفات الهندسية متشابكة مع كتابات زخرفية منمنمة حتى التجريد، إما من الآيات القرآنية أو من الشعر، ذلك أن فن الخط هو مع الأشكال الهندسية من الزخرفة العربية، الوسيلة الثالثة لتذكر بالحضور الإلهي. فبشكل الكتابة «الكوفية» حيث تغلب الزوايا القائمة والذي يعزز صفة العظمة والفخامة في فن العمارة أو في شكل الكتابة النسخية فإنه يذكر بكلام الله، الذي سبق التعبير عنه في الحجر هو تساؤل مباشر في العقيدة. وهذا الترابط بين أشكال الخط الكوفي المستقيم أو التشابك بين منحنيات الخط النسخي العذبة، السلسة هو نوع من النقلة لالتقائنا إلى اللانهائي بحيث لا تبدو للناظر سواء منها المنقوش البارز أو المحفور المجوف كشكل فوق قاع وإنما كانسياب حركة تنبسط في الفراغ يتطابق معها نظرنا وجسمنا كما في رقصة مقدسة.

لجميع عناصر فن العمارة الإسلامية هكذا هذه الوظيفة الرمزية التي تحكم بنيتها: القباب كالمرايا من الخارج تحت الشمس أو بالنظر إليها من الداخل، منغلقة، تشبه قبة السماء الزرقاء لتركيز التأمل؛ والأواوين التي هي، وبصورة خاصة في ايران وفي العراق (حيث ظل قوس قصر الساسانيين العظيم في Ctésiphon مصدر تأثير على البنّائين طيلة قرون) قباب مسنّمات، مجزوعة، معرضة للضوء في نفس الوقت الذي تبسط فيه ظلالها الواقية على المؤمنين، تنشر صفوفها جميع المتواليات المتوافقة الممكنة، بدءاً من الأقواس القائمة على عوارض ذات الرشاقة الفارسية البسيطة الجافة وانتهاء بالاقواس المقنصة المنتشرة في المغرب أو الأندلس. تذكرّنا أقواس عقودها، قناطرها الصغيرة، كما في القبو المتألق بالذهب المعتم في بلاط السقف المرمري، المقام في جامع الشيخ لطف الله بأصفهان، بخيام تيمورلنك (المقبّبة)؛ وإما، كما هو الحال غالباً في المغرب، بتهدل النخيل في الواحات؛ أو بانعطافات مياه النوافير في صحون الدور بالأندلس؛ أو بالتدفق المتلاحق من الأقواس المتطابقة والمتقاطعة في سيمفونية تسبيح بالأحجار في غابة من الأعمدة بجامع قرطبة.

هذا الفن الابتهالي المنقوش في الحجر والمبثوث في نور المساجد لا يعرف حدوداً بين المدنس والمقدس. فالمدينة قد توالدت بصورة عضوية حول الجامع تماماً كما نشأت أمة الإسلام الجديدة من التسامي المشترك.

إن كلام الإمام، الذي يؤم الصلاة، في مواجهة المحراب، في الجامع، هو كذلك كلام الله الذي يسبح به المؤذن داعياً إلى الصلاة من أعلى المئذنة.

فكلام الله يعبر هكذا من الداخل إلى الخارج أو بالأخرى يوحد الداخل والخارج، اللذين ليس بالنسبة للمسلم، كالواحد والمتعدد، كالمدنس والمقدس، كالتسامي والأمة، وإنما رؤيتان للواحد نفسه، للتوحيد.

إن خارج الجامع هو قبل كل شيء المدرسة، يُلقّن كلام الله وتُدرس جميع العلوم والفنون التي يوحي بها، يحتويها، والتي يشعّ من خلالها. ليس في بنائها وفي عناصرها شيء من «الزخرفة» ولكن ما فيها من الأشكال الرمزية،

To: www.al-mostafa.com

هي نفسها متشابهة، بقصد التأمل في الخالق: كل ما فيها لا «يكرر» أو لا «يقلد» أية خصوصية أو حقيقة خاصة (إنها دنيوية فحسب لأنها خاصة، منفصلة عن الكل، منفصلة عن الأحد) ولكنها «تشير» فيا وراء هذه الخصوصية، هذه التعددية، إلى أن الواحد الأحد هو الذي يعطيها معناها دورها كـ «آية» وكجمال.

ورويداً رويداً أفرزت هذه العقيدة قوقعتها في الحجر وأصبحت مدينة. فإذا بالحمامات، التي ليست فحسب أماكن للنظافة الجسدية ولكنها تأخذ معنى التطهر الشعائري وإذا بالسوق، حيث تنسج جميع الفعاليات الجسدية، عمل الحرفي كالتبادل بالسلع، وكذلك بالأفكار، العلاقات والروابط المادية للجماعة.

وإذا بالحدائق والجنائن بدءاً من هضاب ايران إلى سفوح أسبانيا، التي كانت حلم البدوي وسراب الواحة تصبح حقيقة واقعة، صورة الفردوس.

فمن الحدائق الفارسية في شيراز إلى الجنائن الأندلسية في جنة العريف بغرناطة، إن جداول المياه المفردة هي نفسها ونفس نافورات المياه ونفس شجر السرو الباسق(١) ونفس الورود (حديقة الأزهار لسعدى الشيرازي) ونفس اشجار الياسمين (ياسمين العاشقين لروزبهان الشيرازي) والعرازيل نفسها من النباتات العريشية.

هذا الانهماك، هذا الشغل الشاغل، متملك إلى حد أن أحد الموضوعات المحببة للرسم على السجاد، في بلاد فارس خاصة، هو رسم الحديقة: إذ تُرسم بالصوف وفيه مستطيلات الجداول متلاقية في الوسط بحوض أو بفسقية بنافورات الماء وفي الداخل الرياض متعددة الألوان من الأزاهير المنمنمة. بهذه السجادة ذات الإيحاءات السحرية، يحمل البدوي معه حتى جحيم العواصف الرملية في الصحراء، ظلاً من فردوسه المأمول..

---

(١) إن أحد المعاني المشتركة في الشعر الفارسي هو مقارن جمال المرأة بشجرة «السرو المشوقة».

على هذا الصعيد هنا أيضاً ليس ثمة من حدود فاصلة بين المدنس والمقدس: إن حواشي السجادة تكون، بصفة عامة، من زخارف عربية منمنمة أو من طُنُف هندسية تشكل انتقالا بين العالم السماوي والعالم اليومي الأرضي إلى جانب تموّجات كثبانه من الرمال وتعرجات جباله أو تلاحق غيومه.

على عكس ذلك «سجادة الصلاة» سواء أكانت من الصوف أو من الحرير، بقوسها الذي يذكّر بالمسجد ويحدد المساحة المكرسة للمصلي، فيمكن استخدامها لأمور أخرى، حقيقة أن القرآن يقول: «ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله..» (سورة البقرة ١١٥). كذلك فالأرض بأكملها هي جامع.

لذلك فإن كل شيء حتى أكثر الأشياء نفعاً واستعمالاً، كالسيف أو الابريق، صينية النحاس، سجادة أو سرج حصان تماماً كالمنبر أو المحراب في مسجد فإنه يُنْحَتُ ويُنقَش ويُرَصّع ويُطرق ليكون شاهدا على «آية» وجود الله.

هذا التغيير في مواقع البواعث نفسها من الهندسة إلى الزخرفة أو الخط وتكرارها الايقاعي ينتشر في أكثر المواد تنوعاً: في الحجر أو الموازييك، في النحاس أو الفولاذ، في القماش أو الجلد. فنظرة التقوى تعثر على أثر الله نفسه في أبعد الميادين عن مركز العبادة: في مجموعات الرسوم المتناسقة في المؤلفات العلمية أو الملحمية الإنسانية كما هي الحال في المنمنمات الفارسية أو التركية، على سبيل المثال لتزيين أبحاث في علم النجوم أو في علم النبات أو في علم الحيوان بالرسوم ككتاب رسوم الكواكب الثابتة في القرن العاشر، وكمشاهد من الحياة اليومية لكتاب مقامات الحريري، في القرن الثالث عشر أو حوادث من التاريخ الأسطوري لشعب ما ككتاب الملوك[١] للفردوسي في القرن الحادي عشر. فهذا الفن الجمالي لا يتضح مطلقاً بالرفض

(١) الفردوسي: كتاب الملوك Le livre des rois, Paris, Maisonneuve 1976

أو بالحيل كالانشغال بالـ« التفاف حول محذورات القرآن أو الحديث » وإنما بالتعبير عن رؤية للعالم تنبع من عقيدة الإسلام الأساسية.

فإذا كانت الصخور، أحياناً، تبدو متدفقة كالأمواج، فذلك لأن القرآن، إذ يعلمنا النظر للأمور من وجهة النظر الأبدية وأن نقيس بهذا المدى السرمدي التغيرات والحركات الممكن إدراكها في مستوى حياة بشرية، يدعونا إلى أن « نحذر وإلا نغتر برسوخ الجبال ». أفلا تُعلّمنا الجيولوجيا أننا إذا قلّصنا في ثوان قليلة، ملايين السنين من تكوُّن التعرجات ومن انجرافات القشرة الأرضية فإن سلاسل الجبال سوف تتقافَزُ وتنخسف كأمواج المحيط؟ وإذا كانت الشخصيات والاشجار أو البيوت في المنمنمات في الفن الإسلامي ليس لها بروز وتجسيم أو ظلال وذلك لأنه ليس لعمق الحيِّز والأشياء من معنى إلا بالنسبة لنظرنا المحدود والجزئي كأفراد مقسمين ولكن ليس له من معنى من وجهة نظر الله الذي ليست ظواهره المرئية إلا تجليات. وإذا كانت الألوان تبدو كيفية أو اعتباطية، مُظهِرة الجمل أو ورق الشجر وردية أو زرقاء فلأن تلوين الشيء اليومي ليس إلا نسبياً بالنظر إلى ايقاع الأيام والليالي وتواليها من أعالي الشمس، في أنظارنا الإنسانية، ولكن في نظر الله، إن نور الأشياء وحرارتها، في أبديتها، تصدر من داخلها نفسها، كما في زجاجيات الكاتدرائيات، لدينا، وإن عالم الرسم، إذ يبذل جهده في إظهار الحقيقة « بذاتها » ولذاتها وليس « من أجلنا »، يقدم لنا العالم، ليس على ضوء الشمس ونور أعيننا وإنما بنور الله.

هذه الدنيا، التي يبذل الرسام جهده ليعطينا بواسطتها رؤية إلّهية لا بشرية، لا علاقة مشتركة لها، بشيء، بالـ « تجريد » في فن الرسم الغربي. فإن التجريد الذي أدخل إلى بلادنا منذ ثلاثة أرباع القرن على يد ديلوني Delaunay وكاندنسكي Kandinsky وموندريان Mondrian، حتى وإن كان يميل إلى إعادة ادخال « العنصر الروحي في الفن » (مثل كاندنسكي أو مثل موندريان)، وحتى إذا استوحى، قبل هذه التجربة، من مانيه Manet

إلى غوغان Gauguin من فنون الرسم غير الغربية (من الفن الياباني أو من الجدرانيات في مصر الفرعونية)؛ كما فعل ماتيس Matisse وكلي Klee، بصورة واعية، من الفن الإسلامي الذي اطلعا على فن الرسم الخاص به في معرض ميونيخ عام ١٩١٠ وحيث عثرا على اثبات لتأملاتها التشكيلية)، ففن الرسم الغربي، بتحوله عن الـ «محاكاة» ليس له على الإطلاق نفس «برنامج» الفن الإسلامي، إن المقصود، في الغرب تارة الهروب، الانعتاق («التحول عن عالم لا روح للحقيقة فيه» كما يقول احدهم) لكي لا يرى إلا اشكالاً والواناً «في نظام ما متناسقة» كما كان يقول دينس، وتارة «اسقاط العالم الداخلي» المغرق في الفردانية، وتارة أخرى إدراك الحقيقة الواقعة في مستوى معين من العمق، إلا أن أياً من هذه الانشغالات لم يكن يخطر في ساحة اهتمام الفن الإسلامي: ليس المقصود فيه هو الهروب من الحقيقة ولكن على العكس الايحاء بالحقيقة الواقعية الوحيدة الحقيقية، السامية؛ وليس المقصود إسقاطاً فردانياً إذ أن حقيقة الواحد الأحد لا تعيش إلا في الجماعة، في الأمة، وليس المقصود بلوغ «مستوى» من الحقيقة، وإنما استدعاء الحقيقة الوحيدة التي لا يمكن أن «تُدْرَك» انطلاقاً من الإدراك الحسيّ اليومي؛ المقصود فحسب، لدى الفنان المسلم، بعكسٍ جوهري، أن يكون شاهداً على وجود الله.

هذا التوحيد بين الإلهام الديني وفن جمال الأسلوب والتقنيات التي تبثها يخلع على هذا الفن سحره الخاص.

يُبطل روعة طلسمه عندما يُقْحِم عنصراً غريباً فيه بالقوة. فهناك مثلان على ذلك أخّاذان بأثرهما على نحو خاص، أحدهما جامع قرطبة عندما شوهه شارلكان (شارل الخامس) عام ١٥٢٦ بتحويل جزء منه إلى كاتدرائية والآخر هو الحمراء في غرناطة حيث عمل هذا الجندي المرتزق نفسه على بناء قصر مظلم، غاية في السماجة، يذكّر فناؤه المركزي باعمدته الرمادية، بقفص دائري، صالح لمبارزات الجلادين العمالقة، في وسط الحدائق والقصور الرشيقة في الحمراء.

لم تكن الحمراء إلا آخر فسيلة في شجرة الفن الإسلامي بالأندلس ولكن فيها ما زالت تحيا الـ «أناقة» بمعناها المزدوج من الحضور الإلهي والأناقة القصوى.

إن الحضور الدائم للعنصر الإلهي لم يكن فحسب تلك الـ «لازمة»: «لا حول ولا قوة إلا بالله» المتكررة في كتابات بألف لون، وحضوره في الذكر الدائم المستمر للجنة، بالمجموعة اللامتناهية من الاشكال الرمزية التي تتوضح بها الايقاعات الجوهرية للكون.

فكل قبة من قباب القاعات الكبرى بطُرُزِها المختلفة هي الرمز الكوني لمدينة سماوية. في قاعة الشقيقتين تعمل التطعيمات الصدفية الشهباء على لألأة النور بشرارات ألِفَة لا متناهية في القبة، فيعيش المرء تحت سماء زاخرة بالنجوم. وفي صحن دار الريحان الشامي ترى الأعمدة الهيفاء تتخايل متمايلة في حوض الماء الرئيسي فيعكس الماء خيالاتها على غُصْنيّات الحوائط كما لو كانت الحقيقة تبرز ازدواجية جمالها الابدي من الحجر وجمال النور الهارب. وفي باحة الأسود، وهي بارتينون Parthenon معكوس، فالكاملة أصبحت فارغة والحجر يطوق الحيّز المفتوح من صحن الدار، وهو فراغ هوائي يرتكز إلى حديقة شبيهة بسجادة فارسية، محاطة بانهار الجنة الأربعة الموصوفة في التوراة والقرآن، والأعمدة، التي تسند سقوف أروقة صحن الدار الجانبية بسنناتها الحجرية المذهلة التي تؤمن الانتقال من حر الشمس إلى الظل بتنظيم متدرج أكثر فأكثر نحو تلاشي النور، فما من شيء، هنا، في المتوافقات اللامتناهية بين النور والظل لا يبدو كائناً بدقة ما يجب أن يكون: فإننا نُنقَلُ إلى حيّز آخر وإلى زمن آخر يضعنا بناؤه وايقاعه في اتفاق مع عالم آخر وحياة أخرى متميزة وأكثر سمواً. فإن هندسة معمارية كهذه الهندسة هي كما كتب أوليغ غرابار Oleg Grabar: «نقل بصري لرؤية العقيدة الإسلامية الكونية».(١)

Oleg Grabar: L'Alhambra, formes et valeurs, Madride, Alianza Editorial 1980. (١)

وعلى هذه القصيدة من الحجر تنتشر، بصفة عامة بأحرف «موجزة»، قصيدة ابن زمرك (١٣٣٣- ١٣٩٢)، شاعر البلاط الذي لم يكن في وسع رثائه للأمير الحاكم وتعداد مناقبه المبالغ فيها أن تنسي القارئ ما فيها من أناقة جاءت تضاف لأناقة الحجر ورونقه. فقد شبه الحمراء بما لا يخلو من الحذلقة اللفظية، بالعروس الشابة لشيخ يرصع الشعر الأبيض جبينه كما ترصع الثلوج الأبدية جبال سييرانيفادا اللائحة في الأفق: «إن السابيكا تاج يزين جبين غرناطة حيث ترصعه الكواكب والحمراء لؤلؤة في هذا الجبين».

يحس المسافر الذي يرى هذه الأعمدة «المزدانه بالأنوار»، هذه الرياض بورودها الموشحة بالأشعة تحت ضوء القمر، كأنها تبسط مرآة إلى النجوم، هذا التأرجح المبهم بين الواقع وتجلياته وظهوره، حتى إذا لم يستطع حل رموز هذه الأشعار أو قراءة خطها ولا المشاركة في العقيدة التي توحي بمعناها، فإنه يعاني الشعور بأنه أسير سحر الحب الذي يضع الحمراء بين عالمين، تتراقص في الفضاء بين الأرض والسماء وتنقل لنا الرسالة المثلى للفن الإسلامي: رسالة ايمان في توحيد عالم لا يمكن للامرئي فيه أن تُفَك مغالقه إلا بـ«آيات» المرئي دون أن تُنتقص فيه.

★ ★ ★

- ٦ -

الشعر البشير
أو شعر الاستشراق

إن الأدب الإسلامي الذي كان، أساساً، شعراً حتى القرن العشرين، هو في مبدئه نفسه، شعر تنبوئي، قرآني.

ما يهمنا هنا ليس قط تاريخ هذا الأدب بل معناه وما لم يكف عن الإسهام به منذ اكثر من عشرة قرون وما سوف يقدمه في ازهاراته الجديدة في القرن العشرين لابتكار المستقبل.

لا شك في أن المرء يجد غالباً في «الشعر الجاهلي». من المعلقات (وهي شعر البدو من بلاد العرب الممتد حتى القرن السابع والذي كان أساساً يروى شفاها قبل ان يُدون في العصر الإسلامي) نفس الموضوعات والأسلوب، في الشعر الإسلامي اللاحق: اشعار الحب، حياة الجماعة القبلية ومديحهم الملحمي، شعر الصحراء ولكن بصفة خاصة الرابطة الثابتة بين الصحراء والسماء ومفارقة الديار الدائم وترحال البدوي الأبدي.[1] وفي تبدّله الديني يصبح هذا الديالكتيك الأساسي هو ديالكتيك التوحيد الإلٰهي الأبدي والتنوع اللانهائي للـ«آيات» التي يتضح من خلالها هذا التوحيد في الطبيعة والتاريخ، في داخلية الإنسان وفي كلامه،

---

(١) سليمان زغدور في الطبعة الفرنسية: Slimane Zeghidour: La source Lumineuse, La poésie arabe moderne entre L'Islam et L'occident. Ed. Karthala 1982.

فالإسلام، الذي يحمل «بذور تغيير جذري على مستوى الإنسانية»[1]. قد أعطى لما سوف يكون التيار السائد على نطاق واسع جداً في هذا الشعر، العقيدة التنبؤية التي لا تكف أبداً عن إلهامه.

واليوم، في ازهار الشعر العربي الإسلامي المعجز، ينتقل على مستوى عصرنا، ومستوى قلقه وهمومه وأماله، اتجاه الشعر التنبؤي نفسه.

وما لا شك فيه أنه كانت هناك مناهل أخرى استقى منها هذا الشعر: فمنذ فجر الخلافة العباسية الرائع غنى واحد من أكبر شعراء العرب، أبو نُواس (٧٥٧ – ٨١٥)، فرحة الحياة في ذلك البلاط المتألق في بغداد الذي كان في آن واحد زينته وفضيحته: تغنى بالخمرة ونشوتها، بالحب وخاصة حب الغلمان ولكن كذلك بحب النساء وبالصيد. هذا الشاعر الشبيه بفرانسوا ڤيّون François Villon الفرنسي يُصَنَّف خارج التيار الرئيسي للشعر الإسلامي. وهذا ينطبق من جهة أخرى على عمر الخيام[2] (المتوفي عام ١١٣٢) الذي اشتهر في وطنه ايران مدة طويلة بأنه رياضي أكثر من شهرته كشاعر. وكان أقرب إلى الصوفيين الذين تأمل كتاباتهم كثيراً وأعجب بها، إلا أنه ابتعد عنهم بتغزله بالخمرة «التي تعتبر النشوة بها كناية عن الوجد الإلهي» أقل من ابتعاده بريبته وتشاؤمه الذي أطار، على وجه الدقة، شهرته في الغرب، في القرن التاسع عشر بعد أن ترجم له ادوارد فيتز جيرالد Edward Fitzgerald:

«أنا زعيم رواد الحانة
أنا المتمرد على القانون
أنا الذي، ليالي طويلة، ارشف خمرة صافية
أشكو لله ألآم الفؤاد الدامي».[3]

---

(١) المصدر السابق

(٢) من الممكن اليوم قراءة شعر أبي نواس بالفرنسية. فقد ترجمها ڤانسانت مونتيل بعنوان، الخمرة، الريح، الحياة Le vin, Le vent, La vie، طبعة سندباد – باريس ١٩٧٩.

(٣) عمر الخيام: الرباعيات: Les quatrains ترجمة Edward Fitzgerald منشورات سيغر Seghers ١٩٦٥

قس على ذلك النفس الملحمي لدى الفردوسي (٩٣٤– ١٠٢٠) الذي وهو يتابع محاولات رواد عديدين كتب في مؤلفه كتاب الملوك[١] تاريخاً اسطورياً لإيران منذ نشأة العالم إلى الفتح العربي تتخلله لمحات غنائية أو تعليمية تعبر عن روح الشعب تمام التعبير. لقد فتنت آثاره الرومنطقيين الفرنسيين: رأى لامرتين في كتابه: **سقوط ملاك**، في روستن، الشخصية الرئيسية في ملحمة الفردوسي، النموذج الخالد للبطل: «إنهم أكثر من ملوك إذ أن الملوك لا يسودون إلاّ على زمن وهؤلاء الأبطال يسودون المستقبل»؛ ويذكّر فيكتور هوجو في أساطير القرون، وعلى نحو خرافي هو الآخر، بما لقيه الفردوسي من إشراق وما صادفه من مصائب في شرق حالم.

ولكن عهد الشعر الإسلامي الكلاسيكي من التاسع إلى الخامس عشر كانت الصوفية في جوهرها شعر الإسلام؛ ومنهلها هو القرآن.

قال الشبلي: «المتصوف هو من لا يرى في العالمين: عالم السماء وعالم الأرض، شيئاً غير الله»، وجاء في القرآن: «سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم..» (سورة فصلت ٥٣) ويجيب الصوفي بلسان محمود الشابستاري (المتوفى عام ١٣٢٠): «أقرأ كتابي الله: كتاب نفسك وكتاب السماوات»[٢].

فما من قصيدة شعر إسلامية قط لا نسمع فيها صدى للقرآن أو استذكاراً له. قبل كل شيء في الموضوع الأعظم: «.. فأينما تولوا فثم وجه الله..» (سورة آل عمران ١١٥). «ويسبح الرعد بحمده». (سورة الرعد ١٣). «ولله يسجد من في السموات والأرض طوعاً وكرها وظلالهم بالغدو والآصال» (سورة الرعد ١٥). «ألم تر أن الله يسبح له من في السموات والأرض والطير صافات» (سورة النور ٤١).

كان النبي يقول إن الأرض بأكملها هي مسجد تمكن الصلاة فيه، أما الشاعر فيكتشف فيها الصلاة الكونية. وقد كان جلال الدين الرومي

---

(١) الفردوسي: كتاب الملوك، ذكر سابقاً

(٢) لامارتين: سقوط ملاك A. de Lamartine: La chute d'un ange, Paris, Droz 1954

(١٢٠٧- ١٢٧٣)[١] أعظم شعراء الصوفية مؤسس الطريقة المولوية (الدراويش- الدوارين)، فكتب، مشيراً إلى زوبعية رقصهم الذي يمثل الدوران الكوني للكواكب:

« أرى المياه التي تتفجر من ينابيعها.. واغصان الاشجار التي تتراقص تراقص جماعة التائبين والأوراق التي تصفق بأيديها تصفيق شعراء العزف والغناء » فالـ « معنى » هو الحقيقة اللامرئية للظواهر المرئية وإذ يرى الشاعر الصوفي فيها تجليات، رؤىً فيما وراء الظواهر، آيات، رموزاً، وجداً، حباً إلهياً، فإنه يغني، في كل بيت من الشعر، بدء الجهر العقيدة الدينية الإسلامية (الشهادة) : « لا إله إلا الله ».

وكتب الجامي (١٤١٤- ١٤٩٢) آخر الشعراء الكلاسيكيين الكبار: « الكون هو التعبير الخارجي والمرئي للحقيقة أما الحقيقة فهي الحقيقة الداخلية واللامرئية للكون. »[٢]

ومهمة الشاعر الأولى هي هذا الاستشراف التنبوئي:

« نحن كالقيثارة، الحاننا تصدر منك..
نحن أسود مرسومة على أعلام
ونفسك الخفي ينشرنا على العالم. »[٣]

واللامرئي لا يمكن أن يظهر نفسه بواسطة الحواس ولا أن يتضح بالأفكار. ولا يمكن أن يكون ذلك إلا بالـ « إشارة إليه » بواسطة القصيدة وبرموزه. وما الشعر إلا تزيين للعقيدة: انه لغتها التي لا لغة غيرها.

لذلك فإن جميع كتب الوحي هي قصائد، واللاهوت، بمعناه الحقيقي،

---

(١) جلال الدين الرومي: بقلم محمود شابستاري Mahmoud shabestari: La Roserie des mystères

(٢) يمكن قراء أعظم آثار الرومي باللغة الفرنسية اليوم ترجمة: Eva de vitray - Meyerovitch، غنائيات صوفية Le livre de dedans Paris, sindbad
وفي الانجليزية ترجمة نيكلسون، جامعة كامبردج

(٣) ايفا فيتراي تايرو فتش

اللاهوت الذي يتكلم عن الله، لا يمكن أن يكون إلا «شعرياً»، إذ أن ما يدق عن الوصف لا يمكن تقليصه إلى مفاهيم ولا إلى أسباب فما بالك إلى ما يمكن رؤيته.

«أخفى الله البحر وأظهر الزبد، وأخفى الريح وأظهر الغبار
كيف يكون في وسع الغبار أن يرتفع من نفسه؟..
ومع ذلك فإنك ترى الغبار ولا ترى الريح.
كيف يستطيع الزبد أن يتحرك من دون البحر، إلا أنك ترى الزبد ولا ترى البحر.
إن السحرة يقيسون، أمام التجار، أشعة القمر فيدفع لهم ذهب...
فهذا العالم هو ساحر ونحن التجار نشتري منه اشعة القمر...»[1]

وبعد قرنين يُسهم الجامي بهذا المرد:

«منذ الأزل، كشف الحبيب جماله في وحدة الغيب
فما من عين غير عينه رأت الكون
كل شيء كان واحداً أحداً..
إن فلك السماء الشاسع والحركات اللامتناهية لكوكبها
كانت محتواة في نقطة واحدة ومخفية فيها،
وكانت الخليقة مخلدة إلى سبات اللاوجود،
كطفل قبل أن تدب فيه أول نسمة من نسمات حياته..
ثم رغب الحبيب في مرآة أخرى.. وان تتجلى كل
صفة من صفاته الأزلية في شكل مختلف.

حينئذٍ خلق الأرض المخضوضرة من الزمان والمكان وبستان العالم الذي يهب الحياة،..
وفي كل مرة ينضّر الجمال وردة خدّ، فإن الحب يوقد لهذه الشعلة مصباحه،..

---

(١) الرومي: المصدر السابق

وفي كل مرة يعشش الجمال في الضفائر السوداء، يأتي الحب فإذا قلب يصبح أسيراً في شراكها.»

يعبر غوته في مؤلفة الديوان الغربي- الشرقي، بقصيدته «العود الأبدي» عن هذه الحركة المزدوجة لخلق الكثرة والتعدد في الكون انطلاقاً من الواحد الأحد والعودة إلى الوحدة بالحب، انطلاقاً من أمل الصوفيين:

العالم، في وحدته الأولى
كان يستكين في أبدية الله
فخلق الله الزمن بأن قرر للعالم أن يكون
عندئذ انطلقت صرخة ألم عندما الكون
انقسم على نفسه إلى حقائق عديدة.

الضوء انتشر وغياهب الظلام استحوذت عليه بذعر
جميع العناصر انفصلت وهربت
كل عنصر اندفع نحو المضطربات البعيدة
سابحا وراء حلمه الوحشي،
مختفياً فجاة، دون رغبة، وراء سور الصمت.

هذا الكون، كان بلا حياة ولا حب
والله ألفى نفسه وحيداً لأول مرة
فاشفق من هذا العذاب من الموت
عندئذ خلق الفجر.

الذي نشأت منه لعبة الألوان الشادية المتلألئة.
عندئذ استطاعت العناصر التي انفصلت أن ترغب بعضها ببعض
من جديد وأن تتحاب
فاعطت من جديد رجفة حب طويلة الحياة للكون
وراحت العناصر المشتتة يسعى بعضها إلى بعض.
الجوهر الفرد استدار نحو الجوهر الفرد.
والروح نحو الروح التي تحب

بالرغبة الجامحة لمعانقة الآخر، لضمه كمقطع ضروري لذاته، فلم يعد على الله أن يخلق الكون.

إننا نحن، من الآن فصاعداً الذين سيخلقونه

ذلك وفقاً لهذا القانون العام يازليخا، كنت عند الفجر منجذباً نحو شفتيك

والليل المرصع بالنجوم مهر بأختامه الألف من الذهب، اتحادنا

إننا نحن الاثنين صورة هذا القانون في العالم

وحتى إذا قيل مرة أخرى للعالم: كن! ليكون

فليس في وسع أي شيء بعد الآن أن يفصلنا.»[1]

وعندما كتب أندريه جيد الأغذية الأرضية ووضع كتابه تحت حماية الشاعر الفارسي حافظ (١٣١٩- ١٣٨٩) فقد بداه بخلاصة للرؤية الإسلامية للعالم:

«يا ناتانائيل! لا تأمل أن تجد الله في غير كل مكان

كل مخلوق يدل على الله وما من واحد منها ينم عنه.

«حينا يتوقف نظرنا عند هذا المخلوق فإن هذا المخلوق يحولنا عن الله.»[2] أنه ما سبق لفريد الدين العطار (١١٤٠- ١٢٣٠) ان ذكّر به في منطق الطير حيث قال:

«ما العالم إلا طلسم... الله هو كل شيء والأشياء التي يمكن أن تراها ليست سوى علامة عليه ولغة له. اعلم أن العالم المرئي والعالم اللامرئي هما هو نفسه. ليس ثمّة إلا هو وما هو موجود، إنه هو. ولكن العيون عمياء وإن كان العالم مضاء بشمس باهرة. فإذا توصلت إلى ادراكه فقدت الحكمة؛ وإذا رأيته تماماً فقدت نفسك»[3].

---

(١) Goethe: **Divan occidental. - Oriental,** Paris, Aubipr - Montaigne, 1970, P. 219

(٢) Andre Gide: **Les Nourritures Terrestres,** Paris, Gallimard, **1921, p17**

(٣) فريد الدين العطار النيسابوري: منطق الطير (عن الترجمة الفرنسية)

إن موهبة الشعر الإسلامي الأولى هي في أن تجعلنا واعين لانبثاق الإلهي في حياتنا الخاصة:

«ما الذي يشهد على وجود عالم آخر؟
التحول، محو الماضي،
اليوم الجديد، المساء الجديد، الحديقة الجديدة، الشرك الجديد،
لكل لحظة جديدة فكرة جديدة، فرح جديد، ثراء جديد.»[1]

هذه اليقظة التي يدعونا إليها شعر الصوفيين تقتضينا نكران الأنا الصغيرة، المحبة لذاتها.

قال الرسول: «اميتوا أنفسكم قبل أن تموتوا» إذ أن تمجيد «أنا» المخلوق هو شرك ووثنية. فالله لم يجعل للبشر قلبين في صدورهم. فليس للإنسان إلا قلب واحد لحب الآخر ولحب الله.

يسيطر على شعر الصوفيين باكمله ويلهمه موضوعان وثيقا الصلة أحدهما بالآخر: ليس من الممكن اكتشاف وجودنا الحقيقي بدون الانفصال قبل كل شيء، عن الذات؛ وهذا الفناء أو الإفناء للذات هو الشرط الأولي والثابت للترقي الروحي، والحب- حب المحبوب وحب الله- هو القوة العليا التي تجعل هذا الاقتلاع للذات ممكناً، التي تتيح لنا أن نتجاوز الحدود، الأنانيات، تشنجات الـ «أنا» الصغيرة.

قال ابليس لأبي سعيد الصوفي: «إذا نطقت بكلمة «أنا» أصبحت شبيهاً لي».

هذه الحركة المزدوجة من التجرد من الذات ومن الحب التي تقربنا من موجودنا الحقيقي ومن الله تبلغ أحد أسمى أشكالها في الملحمة الصوفية ورحله الشوق في كتاب منطق الطير عند فريد الدين العطار «المتوفى عام ١٢٣٠).

تذكرنا هذه الملحمة برحلتنا في الـ «بحث عن Graa» الكأس السحرية

---

(١) الرومي: المصدر السابق

التي تلقى فيها جوزيف داريماتي J. D'Arimathie دم المسيح، فهذه «الحركة» وهذا «البحث» منهلُهما اسطورة ايرانية، الـ Graal فيها هو «كأس جمشيد». في كأس هذا الملك الخرافي كان مركّزاً نور العالم كله، ماض وحاضراً ومستقبلاً تاريخ الأرض والبشر بأكمله. وكان دور الفرسان، كما بالنسبة للـ Graal هو اكتشاف هذا الكأس السحري والحصول عليه، ليس فحسب بمآثرهم الحربية ولكن بإيمانهم وطهارتهم.

وقد تصدى روزبهان الشيرازي لذلك على النحو التالي:

«في طلب كأس جمشيد جبت العالم.
لم أعرف الراحة يوماً. ولم أنم ليلة واحدة.
ولكن عندما سمعت من المعلم وصف كأس جمشيد
اشتاق قلبي طيلة سنوات كأس جمشيد
لكنه كان ينطوي، بداخله، على ما كان يبحث عنه في مكان آخر.»[1].

هذه الرحلة التي يقوم بها الإنسان باتجاه الله، ماراً بنكران الذات، عرضها العطار بحكمته الرمزية: منطق الطير:

جميع طيور العالم، المعروف منها والمجهول على حد سواء، اجتمعت للذهاب في طلب مليكها السيمورغ، وهو طير اسطوري، يُرمز به إلى الله. ومن خلال آلآف المحن والاختبارات من الآم ونكران للذات، وبعد اجتياز الوديان السبعة (وادي الطلب، وادي العشق، وادي المعرفة، وادي الاستغناء، وادي التوحيد، وادي الحيرة، وادي الفقر والفناء) وصلت إلى نهاية حجها.

كثيرة هي الطيورُ التي تهربت قبل الإنطلاق، لارتباط كل منها بهوى جزئي: كان عذر البلبل عشقه للورد والطاوس لجمالات الأرض؛ والبط تعلقه بالماء؛ وعذر الباز بشوقه ليد الملك التي تطعمه؛ ومالك الحزين بطيب

---

(١) الشيرازي: ياسمين العشاق، المصدر السابق.

مكانه على ساحل البحر. وهكذا قدم كل طير من هامة الطيور عذره الهزيل، وهو عذر وثني، إذ أن الوثنية هي عبادة ما ليس هو الكل كما لو كان هو الكل.

قام الهدهد، المحرك، سيد الطيور (الذي سبق، في التراث القرآني، أن قاد الملكة سبأ إلى الملك سليمان) بتذكير الآخرين بالاسرار القديمة: إن الحب يصاحبه الألم وإدماء القلب وإن الحب يعشق الأمور الصعبة، ولأن الحب كان ماثلاً فيها فقد أحست بالشوق للقيام بهذه الرحلة. ان فكرة السيمورغ انتزعت من قلبها الراحة. وامتلأ قلب مئة ألف طير بحبه الوحيد واظلمت السماء بنشر اجنحتها.

كان طريقها طويلاً وعسيراً. اقتضى بأن يموت كل طير لنفسه. فحب الذات هو أكبر عقبة في وجه الحب. وانكار الذات هو سر البعث والحياة الأبدية.

> «اخشى الموت» قالت الطير. «هل الموت يمكن أن يوجد
> بالنسبة لمن يكون قلبه متحداً بالله، أجاب الهدهد
> إن قلبي متحد به وهكذا فالزمان والمكان لم يعودا موجودين
> بالنسبة لي. إذ أن الموت هو انفصام الزمن والزمن يولد
> من تعلقنا بالأشياء التي تفنى.»[١]

فاجتازت وادي الحب، حيث: «... العشق هنا نار، والعقل دخان، وإذا أتى العشق يهرب العقل سريعاً».[٢]

من جميع الطيور التي انطلقت وكانت عديدة حتى أننا لم نعد نرى السماء، ثلاثون منها فحسب وصلت إلى الوادي السابع: «كان يسلك الطريق عالم من الطيور، فلم يصل إلى هناك منها أكثر من ثلاثين طيراً. ثلاثين نفراً. بلا قوة، متألمين، سكارى، كسيري القلوب، زاهقي الروح، غير

---

(١) فريد الدين العطار النيسابوري: منطق الطير
(٢) فريد الدين العطار النيسابوري: المصدر السابق

أصحاء الأبدان... »[1] وإنهم إذْ اعطوا عندئذ كل شيء فقد أعيد إليهم كل شيء: إن مئة عالم هنا أحرقت في لحظة واحدة فرأوا آلاف الشموس وآلاف الأقمار والكواكب.

قالت الطير للحاجب المتغطرس الذي يسد في وجهها الممر الأخير:

لقد التهمت النار أرواحنا. فجاء الجواب: «كيف تستطيع الفراشة النجاة من النار بما أن النار تحلو لها لسكناها؟» أجاب الطير.

بعد هذه التضحية النهائية، أذن للطير بمشاهدة وجه الملك: السيمورغ:

« .. فلما لم يعرفوا أي شيء عن أية حال، سألوا تلك الحضرة، بلا لسان طلبوا كشف هذا السر القوي، طلبوا حلّ «النَحْنُيَّة» و«الإنتيَّة».

«وجاء الخطاب من تلك الحضرة، بلا لسان، أن هذه الحضرة مرآة، كالشمس.»

وإذا بهذه الطيور الثلاثين يشاهدون في انعكاس وجوههم الخاصة، وجه السيمورغ، الملك والإله اللذين يجدون في طلبها. فلم يكن شيئاً آخر غير أنفسهم: «رأوا أنفسهم في السيمورغ تماماً، وكان السيمورغ نفسه هو الطيور الثلاثين دائماً. كانوا إذا نظروا نحو السيمورغ، كان هذا السيمورغ هو هذا الذي في هذا المكان. وإذا نظروا إلى أنفسهم كان سيمورغهم هذا هو ذلك الآخر. وإذ انظروا إلى كليهما معاً، كان كلاهما سيمورغاً واحداً. كان هذا الواحد هو ذاك وذلك الواحد هو هذا...»

وقال لهم السيمورغ:

«إن شمس حضرتي هي مرآة وكل من يأتي يرى نفسه فيها
يرى الجسم والروح جسماً وروحاً فيها أيضاً
ولأنكم أتيتم إلى هنا وأنتم ثلاثون طائراً
ظهرتم في المرآة ثلاثين
فإن تأتوا مرة ثانية وأنتم أربعون أو خمسون طائراً

---

(١) فريد الدين العطار النسابوري: المصدر السابق

فستفتحون الحجاب عن أنفسكم...
ولو أنكم جلتـــم كثيراً لتروه لرأيتم أنفسكم...
كل هذه الوديان التي خلفتوها وراءكم
وكل هذه الرجولة التي أبداها كل منكم
كلكم كنتم قد مارستم الأفعال النحنية
وقد تمتم في وادي ذات الصفة
ولأنكم قد بقيتم ثلاثين طائراً حيران
بقيتم بلا قلب ولا صبر ولا روح
نحن أولى جداً بالسيمورغية
لأننا سيمورغ حقيقي الجوهر
فافنوا فينا في صدر العز والدلال
حتى تجدونا ثانية في أنفسكم... »[1] *
كانوا هم والسيمورغ لا يشكلون إلا موجوداً واحداً

وأنهى العطار حكمته بالقول: «ففنيت الطير في النهاية إلى الأبد في السيمورغ؛ وفني الظل في الشمس والسلام..» ثم أضاف: «ختم عليك منطق الطير ومقامات الطيور كما ختم على الشمس النور».

إننا نصل هنا إلى قيمة رسالة الإسلام العظيم حول اتحاد الواحد الأحد في المتعدد واتحاد المتعدد في الواحد وحول فناء الذات في بعث الحياة الأبدية.

ولسوف يؤدي هذه المهمة سعدى الشيرازي (١١٨٤- ١٢٩١):

الفراشة والشمع
أذكر ذات مساء لم تغمض لي فيه عين

---

(١) فريد الدين العطار النيسابوري: منطق الطير، المصدر السابق.

(*) لقد اعتمد المترجم النسخة العربية: تأليف أحمد ناجي القيسي وهي بعنوان: عطار نامة أو كتاب فريد الدين العطار النيسابوري وكتابه منطق الطير- منشورات جامعة بغداد.

أني سمعت فراشة تقول لشمعه:
أنا عاشقة فلي أن احترق،
أما أنت فلماذا البكاء والحرقة في الفترات؟
فأجابت الشمعة: أي صديقتي وحبيبتي المسكينة!
قد ذهب عني شهد حبيبي الحلو
وحين ولي عني شهد الحبيب
أخذت ناراً لحتف برأسي مثل فرهاء
ووالت قولها، وفي كل لحظة ينحدر منها سيل الألم
ليجري على وجنتيها الصفراء:
وفيا كانت تتكلم، انحدر سيل مؤثر من الدموع ينتشر على وجهها الأصفر.
فقالت لي أيتها المغرورة، انك لا تعرفين شيئاً عن الحب
إنك لا تعلمين لا المعاناة ولا المداومة. لأنك عند أدنى اقتراب من الشمعة تهربين
أنت تهربين أمام كل شعلة ساذجة
وأقف لها أنا حتى احترق تمام الاحتراق
فإذا احرقت نار العشق بعض جناحك
فانظري إلي، أنا التي احترق رأساً لقدم:
لا تنظري لنوري يضيء المجالس،
بل انظري لخلجاتي ومسيل قلبي المحترق!
ولم يمض من الليل كثير على تلك الحال حتى أطفأتها ذات وجه فاتن
فنيت وهي تلفظ دخان آهاتها من الرأس.
وهكذا نهاية العشق يا بُنيّ!
فطريقه- إذا أردت أن تعلم-
هو الموت، وإذن تحصل على النجاة بالاحتراق وجداً[1]

---

(١) سعدى الشيرازي:البستان الأزهار

وفي: نشيد الناي
إن من يُقتَلع من مصدره الأول يتوق إلى استعادة زمن اتحاده.
انصتوا إلى القصب الذي يروي حكايته،
إنه يتحسر لكونه وحيداً، مقطوعاً من أرومته:
«منذ أن قُطِعْتُ استعار العاشقون الممزقون
نواحاتي للبوح عن شكاواهم
لأني بحاجة إلى قلب ممزق بالفراق
ليروي ألم هذا الحنين
أرافق العاشق المُبعَد عن معشوقته
وأنا رفيق لكل عزلة.
وسري ليس منفصلا عن أنيني
إنها نار الحب التي دخلت الناي
وحمية الحب التي نفذت إلى النبيذ.»
كذلك سوف يتولى هذه المهمة حافظ الشيرازي (١٣١٩ – ١٣٨٩):
كالشمعة تحرق الروح، مضيئة في لهب الحب
فإنني من قلب طاهر قد ضحيت جسدي.
مادمت لا تكون كالفراشات، مستهلكاً
فانياً بالحنين إلى الكل،
فلن تستطيع أبداً الانعتاق
من ألم الحب.»

بعد مضي أربعة قرون اكتشف غوته عظمة هذا الشاعر الذي قال فيه: «أي حافظ! مساواتك، أي جنون!...»(*) فنقل موضوع الشمعة ليجعل منه واحدة من أشهر قصائده: الموت والصيرورة؛ أو مت وصر.

(*) جوته: الديوان الشرقي للمؤلف العربي- ترجمة د. عبد الرحمن بدوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
«المترجم»

أريد امتداح الحي الذي يتوق للموت في اللهب
في ربيع ليالي الحب
حيث تلقيت الحياة، حيث أعطيتها.
تولتك نشوة عجيبة
أمام اللهب الصامت
لم تعد تبق حبيساً
في جوف الظل
فإن رغبة جديدة تناديك
إلى حب أرفع كثيراً
فما من مسافة توقفك عنه.
تطير إليه مخلوب اللب
وأنت عشيق النور
تحترق فيه كفراشة
فما أنت إلا خيالا في ليل الأرض
ما لم تفهم هذا القانون: الموت والصيرورة.

هذا المعنى الإلهي للحب الإنساني كان أحد الموضوعات التي جعلت من الشعر الإسلامي قمة من أعلى قمم الأدب العالمي والتي أحيت التصوف المسيحي، من المعلم أيكهارت Maitre Eckhart (المتأثر تأثراً عميقاً جداً بابن سينا والصوفيين) إلى القديس يوحنا الصليبي St Jean de la Croix (الذي تمكن من قراءة الأدب الإسلامي في ترجمته اللاتينية في جامعة سالامنك)، وما زال صدى إلهامه الغنائي العظيم يتجاوب حتى الآن لدى المتنسكين، المتصوفين الرينانيين- الفلامنكيين.

إن روائع القصص- الشعري للجرجاني الذي نظم في حوالي عام ١٠٥٠ ويس ورامين Wis et Ramin والنظامي (المتوفي عام ١٢٠٣) الذي نظم خسرو وشيرين Chosroès et Chirin والجامي في ليلى والمجنون، قد تركت، بصورة رائعة وفاتنة، آثارها في الأدب الغربي بدءاً من تريستان وأيزوت

الشبيهة شبها كبيراً بويس ورامي الموضوعة قبل قرن سابق، وسرعان ما نال مؤلفو تريستان وايزوت الذين أستلهموا «اسطورتهم» من ويس ورامي الاستحسان على نطاق واسع حيثما نشرت في أوروبا.(١)

فمن غوتة وديوانة الغربي، الذي يذكر فيه ما يدين به لحافظ الشيرازي، إلى مارسلين ديسبورد- ڤالمور Desbords – Valmore ، التي تناولت موضوع بستان الورد لسعدي الشيرازي بعد أن جردته من بعده التصوفي، ومن نوڤاليس إلى هولدرن، إن الرومنطيقية قد تغذت ونهلت من شعر الشرق هذا، وما زال أراغون حتى الآن في قصته مجنون إلسا Fou d'Elsa يحاكي فيها قصيدة الجامي، معترفاً بدينه للشاعر الفارسي في رؤيته المخاصية التنبُّوية للحب:

«يا جامي!. يا جامي، أنت الذي لم أكن إلا نشيدك الممتد!
إن جمال شعرك الخبيء جعل مني من أنا
كان الماهية النابضة في قلب الكلام
موسيقاك العميقة كانت مصدر نغمي
وما قيمة الحب إن لم أستلهمه من مدرستك.

مرآتك كانت القلب الذي يلتقط
النور ويجبله ليلى تتراءى في كل شيء
ووراءه ليل البشر يتأهب
وهذا الذي يدعونه الله ليس سوى شعرك

فهمت بكلماتك لون الفيروز الأزرق
الذي يتغير بلمس بشرة المعشوقات
قنديلك فيّ انطفأ، فلم يعد لي أي معنى
خطوات ألمي تشابكت تشابك الأيدي.

---

(١) أنظر كتاب بيير غاليّه: شريتان وايزوت ونموذجها الفارسي وأعمال زينكر Zenker منذ عام ١٩١١ في ألمانيا حول: **Le Dit de Trista et L'épopée de wis et Ramin**

صمتاً أيتها الينابيع وأنت أيتها الحساسين لا تغردي
آه! إذا لم يبق جامي فمن أنا حتى أظل من بعده

ان شفتي هي صفراء من الصمت وعينيّ غائرتان
آه! إذا جامي لم يعد فماذا تعني الغابات في نظري[1] ».

لكن اعمق تأثير للشعر الإسلامي كان التأثير الذي مارسه الرواد المسلمون لل‍ « شعر الغزلي » على شعراء التروبادور في أوكسيتانيا. وهكذا في بلاط غليوم دي بواتيه (أول شعراء التروبادور العظام وجد اليـنيور الاكموينين) « لم تكن روح الصوفية غائبة تماماً[2] »، كما أنها لم تكن غائبة عن بلاط فريدريك الثاني الصقلّي وهو مكان آخر لتغلغل اثر الثقافة والشعر الإسلاميين اللذين ربما كان احد المناهل التي أستقى منها دانتي في مؤلفاته[3].

عندما نشر لويجي ڤالّي Luigi Valli عام ١٩٢٨ كتابه، **اللغة السرية عند دانتي** و« **مخلصي الحب** »، ذكرّ بأن الصوفيين كانوا قد عبَّروا، بلغة الحب الإنساني، عن الحب الإلّهي وأن دانتي (شأن واكيم دي فلوري)، عندما كتب في عام ١٢٩٢، **الحياة الجديدة Lavita nuova** كان روزبيهان الشيرازي قد سبقه الى ذلك بأكثر من قرن في كتابه **ياسمين العشاق** وابن عربي في كتابيه: **الرحلة الليلية والفتوحات المكية**.

فنشأ هذا التصور للحب الذي راح يزعزع مفاهيم الغرب من خلال الإسلام وصوفيّيه وشعرائه، هو اثار ابن داود (المولود في بغداد عام ٨٦٨) انطلاقاً من منهل مزدوج: القرآن والشعر العربي الجاهلي. كان ابن داود

---

(١) L. Aragon: Le fou d'Elsa, Paris, Gallimard, 1963 P. 420

(٢) Ezra Pound: Au Coeur du travail poétique, Paris, P. 109

(٣) اول اشارة الى مصدر دانتي الإسلامي في الكوميديا الإلّهية كان في عام ١٩٠١ من قبل بلوشيه E. Blochet ثم تبعه Miguel Asin Palacios في كتابه: **الاخرويات الإسلامية في الكوميديا الإلّهية** ثم ا. كاباتون في كتابه: الكوميديا الإلّهية والإسلام في مجلة تاريخ الاديان ١٩٢٠ وبعد ذلك باطنيات دانتي بقلم رينيه غينون...

(وهو نفسه ذلك الذي اضطهد الحلاج وعمل على اعدامه لانه كان يدين نظريته في «كنه العشق» التي كانت تقود من الحب الإنساني الى الله)، يجاهر بالقول في كتابه: الزهرة، انطلاقاً من النزعة الاسطورية في الحب العذري لدى قبيلة بني عذره (المقيمة في وادي القرى شمال- غرب المدينة)، من ان المرء لا يمكن إلا ان يموت من الحب.

يرى الشعر «العذري» العربي في الحب ليس نزوة جنسية من الجسد ولكن نشوة إلّهية[1]. فالكائن المحبوب هو «إيقونة»، معبود يوصلنا الى الحب الإلّهي، بشرط أن ننجو بتقشف ثابت ومميت، من الافتتان، من الـ «امتلاك» الشيطاني للصورة؛ يجب ان نحب ونبقى طاهرين وان نموت من هذا الحب ومن نكران الذات.

ان الحب بالنسبة لدانتي الذي يرى في كل شيء، كما في القرآن «آية» على حضور الله، هو القدرة على اكتشاف الأبدي في الجمال العابر؛ الواحد الاحد، فيما وراء كثرة الرغبات والنشاطات الأرضية. فبياتريس بالنسبة له، هي، كالمسيح، دعوة لضرورة استعادة الذات والى العودة إلى الـ «واحد الأوحد الضروري». إنها الدليل الأسمى- والمتعذر بلوغه دائماً- للارتقاء نحو الله.

لقد اتاح تأثير شعر الحب عند الصوفيين من خلال مسلمي صقلية واسبانيا، وبفضل اختلاط الصليبين، للغرب أن يدرك، فيما وراء وحشية الأقطاع شكلاً جديداً للعلاقة بين الرجل والمرأة.

كتب ستاندال في بحثه في الحب (فصل ٥٣): «إن ما يجب البحث فيه عن النموذج وعن الموطن الحقيقي للحب هو تحت خيمة العربي- البدوي السوداء» ويضيف في الصفحة نفسها كما سبق ان قلنا: «إننا نحن الذين كنا همجيين برابرة بازاء الشرق عندما ذهبنا اليه بحملاتنا الصليبية نعكر صفوه. كذلك ندين بما في اخلاقنا من نبل لأولئك الصليبيين ولعرب اسبانيا».

---

(١) لويس ماسينيون La Passion de Hallage

بخلاف مجتمع تكون المرأة فيه خاضعة لأبيها ثم للزوج الذي اختاره لها الأب فإن الـ «حب الرقيق»، حب المؤانسة، الحب الغزلي، هو فعل حر يتحقق بالعطاء المتبادل الحر. ولو كان ينحصر في جزء ضيق جداً من المجتمع، فإن هذا التغير ينبيء بعكس جذري للعلاقات بين الرجل والمرأة؛ تُعتبر المرأة فيه سيدة الرجل. فالشاعر أو الفارس المهذب «يسلم نفسه» لسيدة ما كشخص شديد الاخلاص لعاهله.

ان الجمال والحب، في الشعر الإسلامي يملكان القدرة على ايصالنا لمعرفة الحقيقة العليا، الى معرفة الله. ففي العبور من حب المرأة الى حب الله ما يتغير ليس ما نحب بل نحن انفسنا الذين تغيرنا. ذلك أن الطريق الاسهل للذهاب الى الله هو انكار الانا الانانية المغلقة على ذاتها. في الحب، نحطم هذه الأنانية التي تحبسنا في ذواتنا للقبول بالآخر، من أجل حبه كما هو؛ فإننا ننفتح على الأخر، على كل آخر. وهذا التّخلّي عن الذات هو سر الشعر الشرقي العظيم.

في المقدمة التي كتبها جوزيه أورتيغا إي غاسيت لترجمة طوق الحمام لابن حزم الى الأسبانيةقارن الـ «حب البدوي» لدى قبائل الصحراء، في بلاد العرب بالـ «حب الأندلسي». فماذا كان هذا الـ «حب في بغداد» الذي كان ابن حزم (٩٩٤ - ١٠٦٣) في قرطبة باسبانيا ومن أجل الغرب بأكمله، رسوله، المبشّر به؟ وفقاً لهذا الرائد في دراسة الأديان المقارنة الحب البشري ليس فحسب متعارضاً مع العقيدة. ولكن الجمال الجسدي كذلك هو «تجلّ Theophanie»، مبشّر وشاهد على حضور الله[١].

فحب الله، في رأيه كما هو في رأي ابن داود، من وجهة النظر الإسلامية الصحيحة المتشددة، يعود الى التجسيم - إلى المعيارية الإنسانية - إلى الوثنية؛ انه لا يتوافق ويكون منسجماً إلا مع ذلك الشكل من الحب عند

---

(١) هذا المؤلف الرئيسي لابن حزم قد ترجم الى الفرنسية في الجزائر عام ١٩٤٩، ترجمه ليون بيرشير. اما الطبعة الاقرب الى التناول الآن هي الترجمة الاسبانية التي قام بها اميليو غارسيا غوميز، بمدريد.

بني عذرة الذين يعيشون العفة التي هي تأييد مرضيّ للرغبة حتى الموت: «الذي يحب ويبقى عفيفاً طاهراً ويموت في هذا الحب، يموت شهيداً».

هذا الموقف يشكل تحولاً حقيقياً، إن لم يكن في الحياة (وهو امر لا يمكننا معرفته) فعلى الأقل في الشعر الغزلي- شعر الحب. أبداً وبخاصة لا- على نحو ما يجري تشبيه هذا الحب غالباً بالحب الافلاطوني في المأدبة، أو في فيدر وهو حب للحب وليس حباً للآخر الغريب كليةً عن هذه الرؤية لله واكثر من ذلك أيضاً عن هذا الزهد والتنسك..، أبداً لم نشهد شكلاً كهذا الشكل من ادراك الحب وعيشه ينشأ بين البشر فيغني الشكل الإنساني.

يمكن ان يبدو مفارقة، بالنسبة لمن يتمسك بالتصورات الميكانيكية المزيلة للعلاقات بين «قاعدة» و«بُنى فوقية»، أن تلك الرؤية الجديدة للحب قد برزت، قد انبثقت في مرات ثلاث وفي شروط مختلفة اشد الاختلاف، باديء ذي بدء لدى اكثر القبائل البدوية فقراً في البلاد العربية؛ ثم في أوج سلطة الامبراطورية العباسية في بغداد وبذخها؛ واخيراً مع ابن حزم في حقبة الأزمة التي كانت الخلافة الاموية الرائعة في قرطبة تتطاير فيها شظايا، قبل أن تصبح وسواس الثقافة الغربية مدة قرون حيث راح هذا الحب- وهو أرقى وأرهف ما تصورته الثقافة الإنسانية في تاريخها- يشكل للمسيحيين وللحضارة العالمية اعمق تفسير للإسلام.

طيلة ما يقرب من خمسة قرون من الأضطهاد (تحت مكبس رصاص الهيمنة التركية ثم الإستعمار الأوروبي، الأشد اختناقاً أيضاً)، بالنسبة للثقافة العربية بعدازدهارها الأخير الذي يُشار إليه بعشر الجامي وبأثر ابن خلدون الهائل والموسوعي، خيم السكون.

باستثناء واحد: فارس الصفويين من القرن السادس عشر الى الثامن عشر حيث ازدهرت اعمال بعض الفلاسفة مثل Molla sadra الى حد ما تلميذ الشهروردي وابن عربي وبعض رسامي المنمنمات، ربما كانوا اعظم الرسامين، مثل بهزاد (١٤٥٠- ١٥٣٦) وسلطان محمد في مطلع القرن

السادس عشر وآغا ميراك وميرمو سافير، في منتصف السادس عشر وحتى محمد زمان (المتوفى عام ١٦٩٧).

بالنسبة للادب في العالم الإسلامي لم تتضح خطوط حركة يقظة إلا في منتصف القرن التاسع عشر، في مصر، حيث استطاع عدد من الكتاب، النجاة، في جو من الاستقلال النسبي، من نير الامبراطورية العثمانية، ثم بالنسبة للشعر في مطلع القرن العشرين، في الولايات المتحدة الأمريكية حيث تمكن مبدعو الشعر العربي المعاصر، وبخاصة جبران خليل جبران، ابو هذا الشعر كله، من العيش خارج أسار الإستعماريين الانجليزي والفرنسي.

وقد تمكن الازدهار الجديد العظيم للشعر الإسلامي من التفتح والانتشار، وخاصة بعد الاستقلالات، ومن أن يجد اول بؤرة له في لبنان (قبل أن يتوصل المستعمرون القدماء والمتواطئون معهم إلى إشعال النار فيه)، ثم ينتشر بكثافة ليعيش في «الـ «شتات» حيث تتقمص روح الحركة الشعرية وتجديد الحياة، الفلسطينيين، الشعب- المصلوب في هذا النصف الأخير من القرن العشرين، المسمّر على صليب القدس الأبدي، الشعب المتمخض عن مستقبل لأن فيه تقترن قوى الحياة لجميع مركبات السلالة الإبراهيمية (يهودية ومسيحية وإسلامية) وفقاً لأسمى واجل تقاليد الإسلام الذي منذ الاصل طالب وتحمل بدون تميز بكامل هذه الترّكة الإنسانية.

سوف لا نحاول قط هنا عرض التاريخ الأدبي للنهضة الإسلامية في القرن العشرين، بمدارسها وحركاتها وكتابها وإنما سنحاول فحسب استخلاص المسألة الأهم التي يطرحها، ويلقيها علينا: الشعر، اكثر صحة من التاريخ، كتاريخ داخلي للإنسان، كمشروع إنساني، معط في عصر ما معناه بدلالة مستقبل آخذ في النشوء.

إن جماعة الديوان، الذي أنشيء في مصر عام ١٩٢١ متأثراً بالثقافة الإنجليزية قد نبذت اسلوب وموضوعات الشعر العربي التقليدي: وبسبب من استحواذ فيروس القومية الغربية على اذهان رواد هذه الحركة فانهم

راحوا يعملون على ربط الأمة ليس بالعقيدة وإنما بالارض. وإذ هم كرسوا اعتبارهم مصريين قبل ان يكونوا مسلمين فقد حققوا دون ان يريدوا ذلك حلم المحتل: تفكيك الامة الإسلامية الى «قوميات» على غرار النموذج الذي خلقته أوروبا منذ معاهدات ويستفالي والذي انتشرت عدواه منذئذ في العالم فافسدته وجعلت جميع المشاكل السياسية، في عصرنا، غير قابلة للحل. وقد انتهى الشاعر العقاد (١٨٨٩- ١٩٦٤) النموذج الأكثر تمثيلاً لهذه الجماعة من خلال نزعة قومية ارادها علمانية وليبرالية، الى إظهار بعض التعاطف مع الايديولوجيتين الإيطالية والالمانية في الثلاثينات.(١)

اما جماعة أبوللّو التي أسسها عام ١٩٣٢، الشاعر احمد زكي ابو شادي، والتي افسحت صدرها لجميع التيارات (بما فيها التيار الذي حمل العقاد نفسه). فقد اهتدت، بتأثير خليل مطران الملهم، الى تصور أغنى في التجديد واعتبرت ان شعراً جديداً لا يمكن ان يكون كذلك من دون جذور: فخارج الماضي واذن خارج التاريخ كيف يمكن ان يكون للشعر مستقبل؟

حاول خليل مطران القيام بالوصل، من وراء اربعة قرون مظلمة، بين التراث الإسلامي العظيم والعالم الحالي. وهكذا قادت مسائل الأدب الى تفكير عميق في الحياة التي ادخلت خليل مطران وحركته الى صميم جميع التناقضات: فاظهرت جماعة أبوللّو انفتاحاً عظيماً في الفكر بازاء الشعر الغربي وقبل كل شيء أزاء الشعر الانجليزي: اوحى لهم توماس. س. ايليوت وعلى نحو خاص بالارض اليباس **Waste Land** لعام ١٩٢١-١٩٢٢، بشعر عظيم وبعالم ماضٍ في طريق التفسخ:

«ركام من الصور المهشمة تسطع عليها الشمس

سوف اريك هلعك في حفنة من غبار

---

(١) سلمان رعبذور: النبع الصافي. الشعر العربي الحديث بين الإسلام والغرب. اننا لا نشاطره الرأي في جميع موضوعاته ولكننا سنرجع إليه في كثير من صفحاتنا القادمة.

وتلك الجماهير التي تدور حول نفسها... »(١)

ولكن كيف يمكن القبول بثقافة غرب مدمّر، يعيث في البلاد فساداً؟ هل من الممكن، وهل صحيح أنه يمكن تمييز طريقة توسعه عن الثقافة التي تضمرها؟ فهل هناك «غربان»، غرب امبريالي نضطر الى محاربته، وآخر «إنساني» ننجذب الى حبه، إلا أن ثقافته يمكن أن تكون تبريراً له أو حجة تدميراته الاقتصادية والسياسية؟

حتى مع هذين الغربين، الغرب الإستعماري والغرب الثقافي، اللذين يفضح توماس س. ايليوت او السيرياليون، سقوط حضارتها فما هو اللقاء الممكن بالنسبة لهؤلاء الشعراء المنتمين الى شرق يبحث عن حياة جديدة؟ اين هو الأمل: أفي هذا الاتصال باليأس وبالتمرد أم في بعث تراث محبب ولكنه مطمور؟

كتب خليل مطران في: وردة ماتت

ما الذي تبغين من جويك يا	شبهات الطير؟ قالت وابانت
«نحن – آمال الصبي – كانت لنا	ههنا محبوبة، عاشت وعانتْ
كانـــت الوردة في جنتنـــا	ملكت بالحق، والجنة دانتْ
ما لبثنا أن رأيناها وقد	هَبَطَتْ عن ذلك العرش وبانتْ
فتراتـــــا نتحرى أبــــــداً	إثرها أو نتلاقى حيث كانتْ»

بمأساة سعيد عقل (المولود في لبنان عام ١٩١٣) الشعرية قدموس، تظهر محاولة جديدة، من خلال اسطورة البطل الفنيقي قدموس، مؤسس مدينة صيدون (صيدا الحالية في لبنان) والذي منحت اخته، أوروبا، التي اختطفها الثور بعل، اسمها لقارة أو بالاحرى الى فرع من قارة آسيا. وبذلك فإن فينيقية، في آسيا واوروبا اختان. وهكذا سعى عقل الى توضيح الجذور المشتركة للحضارتين: حضارة الشرق وحضارة الغرب:

---

(١) S. Eliot: **Poésies**, Paris, Ed. du seuil 1969, P. 57, 58

«كان القدر سيد الإنسان... ثم تحدى الإنسان القدر فكان السعي.. واكتنه المحسوس.. فكان التجريد علماً وفناً. وكان ذلك في صيدون. وعبد الاولون آلهة عدة فالحقيقة عندهم غير واحدة.. وفي القدس لاحت للأعين صفحة جديدة. ويرتفع صوت الحب سنة في الناس فترتجف من أسسها علاقات البشر بعضها ببعض ويضطرون الى استنباط قواعد للعيش جديدة غير غزو المرء جاره وغير اتخاذ ارضه مدى حيوياً. صاحب هذا الصوت يسوع المسيح بن ارض الشرق وهذا حدث في القدس. فما عاد الانسان يجب ان يتوقف في سيره نحو المجهول. هذا هو قدره.

يجب على الإنسان ان يتقدم كالامواج التي لا تقلقها الشواطىء. وكلما اكتشف اصنافاً جديدة من الحياة يطرح على نفسه أسئلة جديدة. اصبح الفكر فعلاً. حدث هذا في انطاكية.

ثم جُبِلَ الفكر بعلم وبسياسة البشر: تأمل اليونانيين وتجربة الرومان. وإذا كان الشرق اعطى الغرب ابنه فمن الطبيعي ان يأخذ من هذا الغرب وان يتلقى. وما ذلك سوى تبادل عائلي.

وراح هذا الترقي يُتَوج بالوصول الى مرحلة حاسمة من الرحلة. فالنبع راح ينتشر على الكون.

هذا النبع الذي جاءت جميع تيارات النبع الاول تصب فيه هو الإسلام.

عقل اختار موطنه نار الإيمان فمهر عالم العصور الوسطى برجل الحكم.. وكان ذلك في دمشق.

وكان عليه أن يدق في القارات الثلاث، بيارقه التي لم تكف عن تلوين المعرفة طيلة عصر بكامله من تاريخ العالم.

هكذا فإن هذا الشرق. نقطة انطلاق البشر، إذا كان عليه أن يذهب باتجاه اولاده فينعش ذاكرتهم ويضيء ليلهم، عليه بالمقابل ان يستقبل ابناءه وتجربتهم التي يجب ان يجعلها تجربته، لأنها هي تجربته بما إنها بنت ابنائه.

وبين ذراعيه المفتوحتين على مداها يحتضن الشرق مفكري الغرب ويستند عليهم لا من أجل ان يتزود منهم بالاسلحة ليحارب الغرب ولكن من اجل أن يضيف الى طوقهم قلباً كبيراً كان عمله وحيداً على مدى التاريخ ينتزع الحقد من الغرب.[1] »

لقد اسهبنا كثير بايراد هذا النص لانه لاول مرة منذ ابن عربي، يستأنف الحوار العظيم بين الحضارات: الحوار الذي يعمل على توفير الوعي للناس بتاريخهم المشترك ضد مطالبات القوميات الإقليمية ومطامعها، وضد الطائفيات الدينية وضد جميع المزاعم والادعاءات الحمقاء بالشعب المختار وبالثقافة الأعلى.. الحوار الذي يفسح المجال للعثور، في الإسهامات الغنية لكل حضارة، على الأسس لبناء شعب واحد: هو شعب الارض باكملها.

حتى وإن كان لم يعد ذلك فإن سعيد كان ذات ينقل هذه الرؤية للإنسان الكامل الشامل. وهذا وحده جدير بالعيش الذي يعمل على السمو بقلوب البشر ورؤيتهم.

فقد شقت مأساة قدموس الطريق لإنسان، يصل التاريخ، من ديونيزوس الى المسيح. فطريق هذه الآلهة لا يندثر إلا ليحيا من جديد.

منذئذ بات الموضوع الأهم، المبشر بجميع أوجه البعث- بعث الإسلام كبعث الإنسانية بإكملها- إن ملحمة الإسلام هي فترة مجيدة مشرقة في الملحمة البشرية.

هذه هي الفكرة الرئيسية التي ستحملها جماعة تموز في عام ١٩٥٤، جماعة بدر شاكر السياب (١٩٢٦- ١٩٦٣)، التي تنهل من التوراة والأناجيل والقرآن، المتأصلة في أعماق القرون. فإن آثار بدر شاكر السياب هي نشيد للعودة، للتأصل في أرض فلسطين التي هي بالسنبة له، الأم والزوجة والمنبع...

---

(١) Said AKL: Cadmus, Ed. Beyrouth 1947

أجراس موتي في عروقي ترعش الرنينْ
فيدلهم في دمي حنينْ
اعماق صدري كالجحيم يشعل العظامْ
أود لو عدت اعضد المكافحينْ
اشد قبضتي وأصفع القدرْ
اود لو غرقت في دمي الى القرارْ
لأحمل العبء مع البشرْ
وابعث الحياة ان موتي انتصارْ
ان موتي انتصارْ
عشرون عاماً مضت، عشرون ابدية

في عام ١٩٥٤ عاد شاعر آخر هو علي أحمد سعيد يأخذ باسطورة تموز. حتى انه اتخذ لنفسه اسماً عرف به منذئذٍ هو ادونيس الإله القديم، قائلاً: «أنا أدونيس... أنا مبغى ذاتي». واصبحت مجلة شعر، في بيروت القلب النابض للشعر العربي المعاصر.

كتب ادونيس: «ارضنا في الوقت الراهن المتناقضات. نبشّر بالحرية ولا نمارسها، لقد تحررنا من العبودية الخارجية لنقع في احضان عبودية داخلية. إن أرضنا ليست الارض اليباب، ارض الصحراء كما سمى الشاعر الانجليزي ت. س. ايليوت اوروبا.. وإنما أرضنا هي فوق ذلك: هباء وفوضى. ولكننا نلمح على الرغم من هذا ومضة تلمع.. نحن بحكم وجودنا جزء من المغامرة الروحية الكبرى التي تبني تاريخ الإنسان ومجده.. وإذا كان الشاعر سان جون بيرس قد عبر عن حالته بعبارات هيراقليطية فقال: «أنا اسكن البرق» فالشاعر عندنا يمكن ان يقول: «أنا اسكن الرؤية».

لقد اهتدى الشاعر من جديد الى مناهله، الى جذوره. اقترب من واقع آخر. اعني من امكانيات اخرى. ففي وجه عالم التكنوقراطيين. فتح افقاً جديداً: افق النبوءة.

أحمل هاويتي وأمشي
اطمس الدروب التي تتناهى
افتح الدروب الطويلة كالهواء والتراب
خالقاً من خطواتي اعداء لي اعداء في مستواي
ووسادتي الهاوية والخرائب شفيعتي
انني الموت حقاً
التأبين صيفي - المحو وانتظر من يمحوني
لا شذوذ في دخاني وسحري. وهكذا أعيش في ذاكرة الهواء.
اكشف نبرة لعصرنا وغنة

عصر يتفتت كالرمل يتلاحم كالتوتياء، عصر السحاب المسمّى قطيعاً والصفائح المسمّاة ادمغة، عصر الخضوع والسراب، عصر الدمية والفزاعة، عصر اللحظة الشرهة، عصر الحدار لا قرار له.

ومع ذلك لا شريان عندي لهذا العصر
انني مبعثر ولا شيء يجمعني
اخلق شهوة كلهاث التنين
اعيش خفيه في احضان شمس تأتي
احتمي بطفولة الليل تاركاً رأسي فوق ركبة الصباح
اخرج واكتب اسفار الخروج ولا ميعاد ينتظرني انني نبي وشكّاك[1].

★ ★ ★

ولكن في قلب جميع شعراء هذا القرن، آثار فنان أحيت روح النبوة، تلك النبوة التي لا تشكك بل تبشّر، تتساءل وتدعو وتبدع، نبوءة ذلك التراث الإسلامي الرفيع. فتلك كانت اثار جبران خليل جبران (١٨٨٣ - ١٩٣١). وهو العربي المسيحي الذي كان دائماً ينكر كما كتب ذلك الى

(١) ادونيس: كتاب مهيار الدمشقي، باريس، سندباد ١٩٧٨.

ماري هاسكل عام ١٩٢٩ أن « الطموح الأساسي لدى شرقي حقيقي هو ان يكون نبياً ».

لقد واصل السير على طريق الشعر الرؤيوي لابن عربي الذي كتب منذ ثمانية قرون يقول: « ما اوسع افاق الحلم! ففيه يتجلى المستحيل ولا ينكشف فيه، على وجه الدقة، غير المستحيل[1] ». اما أن جميع شعراء العرب في عصرنا يرون في جبران، الأب الروحي فهذا ينجم عن انه اعاد الى الشعر بعده التنبؤي، شأنه في ذلك شأن سان- جون بيرس في أوروبا أو كازانتزاكي ووالت ويتمان في الولايات المتحدة وطاغور في الهند ونيرودا في تشيلي أو محمد اقبال في الباكستان.

في محيط « جنون » الإنسان الهائل عاش جبران وحدة الإنسان والله.. « تماماً كما كان ابن عربي يجعل من حياته حلماً ومن الحلم « حلماً في الحلم »، عاش جبران في منفاه الامريكي، نفياً آخر، نَفْياً في المنفى [...] انسان- اصل واله- زهرة وهذا وذاك كلاهما نبتا معاً، امام وجه الشمس[2] ».

إن الرؤية، التي هي نسغ الشعر تحمل في طياتها بذرة الثورة، بتمام معناها، بذرة التحول الشامل للإنسان. فإن انطلاقة الصوفية العظيمة تواصلت بجبران. فقد كشف، كما يرشدنا القرآن عن « آيات » الله في نفسه وفي الآفاق.

لقد كتب في مقالته نشيد الأرض: « أيتها الأرض... لقد عرفت في السهل سر حلمك وفي الاودية رصانتك وفي الصخور عزمك وفي الكهوف والمغاور صمتك العميق المكتنف بالأسرار.. انت لسان الابدية وشفاهها.. انت اوتار عود الدهور واناملها. انت فكرة الحياة وتجسيدها[3] ».

فمن لبنان جبران خليل جبران إلى باكستان محمد إقبال (١٨٧٣-

---

(١) ابن عربي: الفتوحات المكية.

(٢) سليمان زعدور: المصدر السابق.

(٣) جبران خليل جبران: نشيد الارض.

١٩٣٩) فإن الإلهام التنبؤي وبنفس التوصية يرى ان يكون الإنسان هو « خليفة الله على الأرض » قال اقبال، مناجيا الله:

خلقت الليل، وضعت انا المصباح
خلقت الصلصال وضعت انا الكأس
خلقت الغابة والجبل والصحراء
وانا صنعت الممر والحديقة والبستان[١] ».

وقد كان اقبال واعياً في اجابته على الديوان الغربي- الشرقي لغوته، عندما كتب في مؤلفه: رسالة الشرق: « أكد الديوان أن الغرب، مشمئزاً من ضعف روحانيته وبرودها يسعى الى الحرارة في كنف الشرق[٢]! ».

ان مهمة الشاعر، بالنسبة لإقبال هي أن يدعو الى يقظة الشعوب الغافية. فمن جلال الدين الرومي الذي كانت الحياة بالنسبة له، من الحيوان الى الإنسان ومن الإنسان الى الله هي صعود ابدي، حتى نيتشه الذي كانت موهبة الإنسان بالنسبة له، وهو يشارك في الخلق، ان يتجاوز نفسه على الدوام، فإن الشاعر هو موقظ ومنبه.

تضرب يقظة الشرق هذه في اعماق العصور. لسوف تكون يقظة جميع العوالم. ان تأمل اقبال في « جامع قرطبة » يلخص الرؤية الإسلامية للزمن واقتران العابر بالأبدي:

« ماذا تكون أيامك ولياليك، إن لم تكن
سيد الزمن من دون نهار ومن دون ليل..
لك ألوان الدائم والابدي
الأثر الذي اتمه رجل الله
أي جامع قرطبة ان وجودك لمن الحب
ابداً ليس في وسع المسلم ان يختفي إذ

---

(١) محمد اقبال: رسالة الشرق: باريس. الفنون الجميلة ١٩٥٦.
(٢) محمد اقبال: المصدر السابق.

ان نداءاته تكشف عن سر موسى وإبراهيم
ارضك ليست لها حدود وأفقك ليست له نهاية
فان موجة من بحره: هي دجلة والدانوب والنيل[1].

لقد كتب اقبال الذي كان يحلم بربط جميع قوى الحياة على هذه الضفة وتلك، بعجلة واحدة، مذكّراً بجلال‌الدين الرومي: «لقد ادار الشرق انظاره نحو الله. لكنه لم ير العالم؛ اما الغرب فنفذ الى العالم المادي وهرب من الله. فإن فتح العيون على فهذا هو الإيمان؛ ورؤية المرء نفسه من دون حجب فهذه هي الحياة[2]». وهكذا عاد الإسلام والمسيحية من جديد الى استمرارية تاريخها ووحدة منهلها ومقصدها ومعناها.

من هنا يصبح رمزياً ان العالم بعد حرب الايام الستة اكتشف الشعر الفلسطيني وعلى نحو أدق الشعر الجليليّ، إذ إن أحد أنبل ممثلي هذا الشعر وهو محمود درويش (المولود عام ١٩٤١) قد ترعرع في كنف هذه الأرض التي عاش فيها المسيح جميع احلامه؛ وشعره الذي يكتب اليوم هو شعر جبل «الجلجلة» وصلب المسيح وآلامه. ففي قصيدة كتبها وهو في السجن بعنوان: «الى امي» قال:

أحن إلى خبز أمي
وقهوة أمي ولمسة أمي
وتكبر في الطفولة يوماً على صدر أمي
وأعشق عمري لأني
إذا مت أخجل من دمع أمي
خذيني إذا عدت يوماً
وشاحاً لهدبك
وغطي عظامك بعشب
تعمدّ من طهر كعبك

---

(١) محمد اقبال: L'Aile de Gabriel, Paris, Albin Michel 1978, P. 84 – 88

(٢) محمد اقبال: كتاب الابدية Le Livre de L'Eternité Paris, Albin Michel

... لأني فقدت الوقوف بدون صلاة نهارك
هرمت فردي نجوم الطفولة حتى أشارك
صفاء العصافير
درب الرجوع لعش انتظارك[1] ».

كل الشعر العربي المعاصر هو بحث عن القصيدة المخلّصة، عن القصيدة الفادية، مُوفّقاً بين الله والتاريخ، بين الآونة والأبدية، الواقع والحلم، التراث والـ «حديث» ولقد وعى على هذا الشعر أنه إذا كان التراث أحياناً كثيرة هو من مستوى الإجابة- وأحياناً الإجابة على اسئلة لم يعد أحد يطرحها على نفسه اليوم- فإن العقيدة والنبوءة هما من نسق السؤال.

وإذا نحن استبقنا التاريخ والسياسة فإن هذا الشعر يساعدنا على الوعي بإن الشرق والغرب ما هما إلا شطرين من موجود واحد وإن مهمتهما الأساسية هي إعداد نفسيهما لسكنى نفس المستقبل والعيش فيه. يقول لنا سليمان زعذور ايضاً:

« إن الحضارتين: حضارة الشرق وحضارة الغرب، هما أمواج محيط واحد؛ ولقد انفصلت كل منهما عن جذورها وعن نسغها وعن المحيط المتدفق فيها [...] فالإسلام انكرها (أنكر الحضارة الغربية) وحسب نفسها البداية. وانكرت أوروبا الإسلام الذي ولدها [...] إن الشاعر العربي يحتوي على تراثه المسيحي [...] إلا إنه لا بد للغرب من المعرفة بإن ما بين منبته المسيحي وحاضره الف سنة من الإسلام، عليه ان يدمجها، في تاريخه، ليردم الهاوية السحيقة التي يقف على حافتها صارخاً قلقه[2] ».

لقد طرح الشعر العربي- الإسلامي المعاصر، قبل التاريخ والسياسة، مسائل التاريخ والسياسة الكبرى. انه قبل كل شيء شعر تنبؤي.

* * *

---

(١) محمود درويش: قصائد فلسطينية.
(٢) سليمان زعدور: المصدر السابق.

خاتمة

انها قضية مستقبلنا. قضية مستقبل جميع البشر. وهذا الكتاب ليس كتاباً في التاريخ، لكنه اقتراب جديد من الإسلام ومن وراء الإسلام، اقتراب من كل ما هو متفق على تسميته بالعالم الثالث، حيث يجري التلاعب من خلاله بمصير البشر.

حاولنا التصدي لموضوع الإسلام كقوة حية، ليس فحسب في ماضيه، وإنما في كل ما يستطيع أن يسهم به اليوم في ابتكار المستقبل.

من أجل ادراك ذلك، المراد ألاّ نقلّص الإسلام إلى المواقف المتصلبة، وإلى التوترات والإنفلاتات التي تحجب الفكر[1].

إنما العقبة الرئيسية هي «النظرة» التي يحملها «الغرب» منذ اكثر من ألف سنة عن الإسلام. في البداية كان الخوف، والخوف كما يقال ناصح سيء.

هذه النظرة للإسلام يتاح لنا تحديدها وتقدير مدى ما تزال تفسد وتشوه علينا حكمنا، على ضوء مؤلفين حديثين[2]، تختلف وجهات نظرها أشد الإختلاف.

---

(١) كما هي الحال في فرنسا، عجزت النزعة الإلحادية القديمة عن ادراك ما في الرسالة المسيحية من خصب وتبشير بالمستقبل لأن المسيحية في اجترارها لنازعاتها منذ الف عام تختلط في نظر هذا الالحاد بالكنيسة وهذه الكنيسة تختلط بقسطنطين وخلفائه وبالحروب الصليبية وبمحاكم التفتيش، وبالسكولاستيك وبقانون فالو Falloux وبالبابا بورجيا او الحلف المقدس وبييوس الثاني عشر او ببعض الاكليروس المتخلفين الذين، خوفاً من الثورة يتشبثون بجميع ردود الفعل الرجعية ضد الديموقراطية.

(٢) ادوار سعيد – Edward Said: L'Orientalisme, L'Orient Créé par L'Occident, Paris, Ed. du Seuil, 1980.

Maxime Rodinson: La Fascination de L'Islam, Paris, Maspero

إن الحرب الصليبية، كما يلاحظ رودنسون، قد خلقت المناسبة لاعطاء صورة بغيضة عن الإسلام، إلى جمهور عريض، وهذا منذ چيبرت نوجينت de Nogent Guibert (المتوفي عام ١١٢٤). هذا الراهب الذي شكل مؤلفه من قبل بعنوانه نفسه، بحد ذاته (وهو **Gesta dei per Francos** **الفرنسيون- الصليبيون- أدوا مهمة الله**) برنامجاً كاملاً لجميع المواقف والأفكار الشوفينيه اللاحقة قد حدد بكل بساطة، مبدأ مخططه الهزلي على النحو التالي: بعد الاعتراف بإنه لم يعرف الـ «وقائع» التي يرويها إلا سماعا، قيل عن قال، يعرض اطروحته: «يمكننا بلا تردد أن نصم بالشر ذلك الذي تتجاوز طبيعته الشؤم كل ما يمكن قوله من شر[١]» وهذا ما هو جدير بالتوضيح.

بعد فشل الصليبيين الشامل، تولى اكمال الشوط المبشرون، رواد حركة الاستشراق، وبتأثير اقتراح رامون لولّه Ramon Lulle (١٢٣٤ - ١٣١٦) وهو راهب كاتلاي، جاب الشمال الافريقي وغرب آسيا ووعي اهمية العربية وثقافتها في هذه الاصقاع، قرر مجمع فيينا عام ١٣١٢، احداث سلسلة من الكراسي الجامعية لتدريس اللغة العربية في جامعات باريس وأكسفورد وبولونيا وأفينيون وسالانك وهكذا ولدت حركة الاستشراق. ولم تكن فعلا منزها عن الغرض بقصد البحث العلمي: بل كان المقصود هو جعل القيام بشروع تبشيري للدين المسيحي ممكنا.

وجدير بنا أن نلفت النظر هنا إلى أن الـ «استشراق»، باستثناء حالات نادرة تقريباً، سوف يلعب دوراً غامضاً، متعدد الوجوه: في خدمة الكنيسة والسياسة والاستعمار أو لصناعة «شرق» وفقاً لأمنيات ولحاجات الهيمنة الغربية. وهكذا، اقتصاراً على اشهر الأمثلة، فإن الجد الأكبر للا «استشراق العلمي»، ليس فحسب بالنسبة لفرنسا بل بالنسبة لاوروبا كذلك (والذي عن طريقه خاصة سوف يكتشف غوته الشعر الفارسي)، ألا وهو سِلْفَتْر دي ساسي (١٧٥٧- ١٨٣٨)، اول أستاذ للغة العربية في

---

(١) جيبرت دي نوجان: **Guibert de Nogent: Gesta Dei per Franco,** Livre i

مدرسة اللغات الشرقية (والتي اصبح مديراً لها عام ١٨٢٤)، والأستاذ في الكوليج دي فرانس، قد كان يمارس وظيفة موازية اخرى في وزارة الشؤون الخارجية، حيث حرر[1]، كمستشار لسياسة فرنسا الشرقية، نشرات وبيانات جيش نابليون ثم نداء الجيش الفرنسي لاحتلال الجزائر في عام ١٨٣٠.

وكان ماكس مولر (١٨٢٣ - ١٩٠٠)، الامر الناهي في اكسفورد كاستاذ للغة السنسيكرتية وللديانات الشرقية فقد كان يقوم في كامبردج بالقاء محاضرات في تدريب وإعداد الاداريين الاستعماريين للهند (١٨٨٢).

أما روث بنديكت (١٨٨٧ - ١٩٤٨)، الأستاذ في جامعة كولومبيا فقد كتب عام ١٩٤٦ أشهر مؤلفاته، السيف والاقحوان نزولاً عند رغبة مخابرات الجنرال ماك ارثر[2] وبتمويل منها لتسهيل ضم اليابان الى مشروعات السياسة الامريكية.

هذا الـ «استشراق» الذي كثيراً ما جنّد في خدمة المشروعات التبشيرية، والإمبريالية والإستعمارية أو السياسية، في العالم الثالث، قد ساهم، على نطاق واسع، لخدمة الغربيين، في خلق تسويغ علمي لأحكامهم المسبقة ولطموحاتهم ومزاعمهم في الهيمنة وفي النهاية لسيطرتهم بداية في صياغة اسلوب للنظر إلى «الأخرين». ليس بمحاولة التعلم منهم عقيدتهم وثقافتهم اللتين تساعدان على النظر إليهم من الداخل وإنما على العكس، بالحكم عليهم من الخارج إنطلاقاً من معايير الغربيين الخاصة، كما لو كان مسار الحضارة الغربية، هو النموذج الممكن الوحيد الذي يجب ان يتبع. وفي احسن حالات هذا الاستشراق، كان «يعرف» ولكن من دون ان يحب.

لقد صادر الغرب الكلي، العام.

---

(١) كما يذكر ادوار سعيد في المصدر السابق.

(٢) الكتاب اوصى به مكتب الاستعلامات الحربية لروث بيندكت Ruth Benedict

وإنطلاقاً من هذه المصادر اعتقد انه يُباح له تحديد مواقع الـ «آخرين» والحكم عليهم وفقاً لتاريخه الخاص وغاياته واهدافه وقيمه.

وقلّما كان سيهم أن يُعمل على تقديم الشرق، في القرنين السادس عشر والسابع عشر، بالزي الغربي لدى الشاعر الإيطالي لاريوست (١٤٧٤-١٥٣٣) ولدى الشاعر تاس (توركوتاسو) (١٥٤٤ - ١٥٩٥)، وفي تيمورلنك لمارلو في مسرحيته البورجوازي النبيل عام ١٦٧٠ أو أن يجادل راسين كورناي عام ١٦٧٢، في مقدمته لمسرحية باجازية فيقول: «لقد حرصت على التعبير في مسرحيتي عمّا نعرفه من اخلاق ومبادىء الاتراك الاساسية». ان المهم هو ان الحضارة الغربية تعتبر نفسها الوحيدة القادرة على التعبير عن العام.

وفي القرن الثامن عشر، على العكس، سعى أولئك الذين كانوا يعارضون نظام الحكم إلى تحجيمه، واخضاعه للنسبية بخلق نقيض له، انطلاقاً منه، فكان هذا النقيض هو الـ«شرق». وهكذا لم يكن للشرق اي وجود خاص به، متميّز، بل كان موقف الرفض الذي يمكن انطلاقاً منه الحكم على هيمنة لويس الخامس عشر وادانته. سواء أكان الامر يتعلق بالهورون Hurons من أعمال البارون دولا هونتان أو بملحق لرحلات المسيو دي بوغانڤيل Supplément aux Voyages de Monsier de Baugunville لديدرو أو برسائل فارسية لمونتسكيو عام ١٧٢١. فالـ«شرق» في هذا كله هو بكل بساطة الجانب «الآخر» من الحقيقة الفرنسية، هو صورتها المعكوسة، هو وجهة نظرها الانتقادية. إنه دائماً، متعلق، خاضع للواقع الغربي والفرنسي: سواء أكنّا نرى فيه، ما رآه بيير بيل Pierre Bayle في القاموس النقدي لعام ١٦٩٧، من خلال ترجمة أمينة لحياة محمد (ﷺ)، نموذجاً للتسامح بالمقارنة مع القمع الديني في فرنسا، ام نرى ما رآه ڤولتير في كتابه محمد (ﷺ) عام ١٧٤١ نموذجاً للمكر الديني، في خدمة الاستبداد السياسي، فإن الإسلام (وبصورة أعم الـ«شرق») لم يُدرس في أية حالة من الحالات لذاته وإنما وفقاً وتبعاً للصراعات الايديولوجية الخاصة بالغرب.

اثناء القرن التاسع عشر راح مشهد الاستشراق يتغير. فإن اجتياح بونابرت لمصر حدد علاقة جديدة للغرب بالشرق. كانت قبل كل شيء علاقة سيطرة وخدعة إذ لم يتردد بونابرت (الذي اصطحب معه فولني الذي نشرت رحلته الى مصر وسوريا عام ١٨٨٧)، في التأكيد، في بيان موجه الى شعب الأسكندرية بتاريخ ٢ تموز (يوليو) ١٧٩٨، قائلاً «اننا نحن المسلمون الحقيقيون[1]» وبازدرائه الذي كان يكنه لكل دين، أيا كان هذا الدين، سعى الى البرهان بأنه كان «يقاتل من أجل الإسلام[2]».

ولسوف تتولد عن هذه الحملة، كأول لقاء سياسي وعسكري محسوس، للشرق بالغرب، حركة «اصلاح» إسلامية تخلط «الحداثة» بالـ «تغريب» في مصر، من جانب، ومن الجانب الأخر في أوروبا وبخاصة في فرنسا، ميل منحرف، ذوق فاسد رومانسي للـ «غرابة، للشيء المجلوب» ممزوج بصورة معقدة بمركب التعالي لدى الغرب.

ففي مقدمته لمؤلفه: شرقيات، الصادر عام ١٨٢٩، يُبدي فيكتور هوجو ابتهاجه قائلاً: «إن الدراسات الشرقية لم تتوغل في التعمق الى هذا الحد أبداً. ففي عصر لويس الرابع عشر كان الناس هيلّينين اما الآن فهم مستشرقون [...] ابداً لم يُحشد هذا القدر من العقول في ان واحد للتبحّر في هذا العمق العظيم من آسيا». الامر الذي لم يمنعه مع ذلك من ان يتخيل شرقاً من شتات الاصناف الرخيصة.

وقلّما رأى فيه شاتوبريان، في كتابه رحلة من باريس إلى القدس (١٨١١)، شيئاً آخر، إن لم يكن هذا الشيء هو ذات شاتوبريان نفسه. ولسوف يقول ستاندال فيه، في هذا الصدد: «انني لم أجد شيئاً ابداً مثل هذه الأنانية والنرجسية يفوح منها هذا القدر من العفوية»، الأمر

---

(١) انظر ادوار سعيد المصدر السابق.

(٢) بعد عام، في اطار الكفاح ضد الانجليز نفسه ارسل نداء الى اليهود يمكن قراءته في المونيتور عدد ٢٢ مايو (أيار) ١٧٩٩ جاء فيه: «وجه نابليون بونابرت نداء الى جميع يهود آسيا وأفريقيا والعالم لكي يتحدوا تحت رايته لإعادة خلق اورشليم القديمة».

الذي يمنع شاتوبريان وريث الف سنة من الأحكام المسبقة، من أن يكتب بصدد الحروب الصليبية: «كان المقصود، ليس فحسب، تخليص القبر المقدس، وإنما كذلك أن نعرف من كان يجب عليه ان يستولي عليه على الأرض- التي هو فيها- أما ذوو عبادة عملت لدى المحدثين على احياء شعائر تقدير الفكر القديم وعلى إلغاء العبودية [...] أما الحرية فإنهم يجهلونهم؛ وأما الملكيات فليس لديهم منها قط؛ فالقوة هي إلهُهُم[1] ».

اما لامارتين في كتابه رحلة الى الشرق (١٨٣٣) فقد كانت له خطته من قبل: «في حال سقوط الأمبراطورية العثمانية سوف تأخذ كل واحدة من القوى الأوروبية، تحت حمايتها، الجزء الذي تخصصه لها منها شروط المؤتمر [...] وهذا النوع من الإقطاعية من السيادة المطلقة، [...] المكرسة كحق أوروبي، سوف يكون قوامها حق احتلال ذلك الجزء من الأرض او من السواحل لكي تقام عليها إما مدن حرة، او مستعمرات اوروبية وأما موانيء وأما أساكل تجارية [...] وما هذا سوى وصاية مسلحة وتموينية سوف تمارسها كل قوة تحت حمايتها».

حتى جيراردي نرفال العظيم لم يجد شيئاً آخر في الشرق عام ١٨٤٢- ١٨٤٣ إلا الفراغ والقليل من المعرفة التي نقلها حرفياً، كلمة كلمة عن المستشرق الانجليزي لين Lane وفيما عدا ذكرياته عن مومس من القاهرة من ١٨٤٩ - ١٨٥١ عزا فلوبير لنفسه مهمة بعث الشرق من هلوساته في روايته سالامبو. انه دائما الشرق المخلوق من جديد، المصنوع من قبل الغرب الذي يعتقد أحيناً بأنه مدعو بأن ثمة نداء باطني يدعوه إلى إحيائه ثانية، على غرار ما فعل لورانس العرب، المثير للسخرية، إذ كتب دون أن يضحك مما يكتب: «كنت اقصد الى العمل على تشكيل امة جديدة [..] على إعطاء عشرين مليوناً من الساميين الأسس التي يبنون عليها قصراً في اسبانيا من أفكارهم القومية [...] ان جميع ولايات الامبراطورية العثمانية

---

(١) F. R. de Chateaubriand: œuvres Romanesques et Voyages, Paris Gallimard 1969, t II P. 1011 – 1069

لم تكن تساوي في نظري موت انجليزي واحد. وإذا كنت قد أعدت للشرق قليلاً من الكبرياء، هدفاً، مثلاً أعلى [...] فإنني قد كيّفت اهاليه مع النمط الجديد من الحكم الذي ستنسى الاجناس المسيطرة فيه (كذا!!) انجازاتها الفظة »[1].

إن محاولة فهم الإسلام قد جرت فحسب في ألمانيا التي لم تستعمر بلاداً مسلمة كانجلترا وفرنسا: فمن هيردر (١٧٤٤ – ١٨٠٣) الذي اعترف بأن العرب هم « اساتذة أوروبا » الى فريدريك شليجل، الذي ذكّر منذ عام ١٨٠٠ بتحالف الفنّين الغوطي والشرقي ضد الفن الكلاسيكي، ومروراً بغوته، بصورة خاصة، الذي كتب منذ عام ١٧٧٤ قصيدة في تمجيد محمد (ﷺ)، لكي يدعو عام ١٨١٩ في **ديوانه الشرقي – الغربي**، إلى « هجرة » نحو الشرق لننهل منه شباباً جديداً، قد جرت المحاولة لاكتشاف وجه الإسلام النوعي المتميز.

إن غوته قد رأى في الإسلام، على الرغم من إنكاره فيه إستراحة الله في اليوم السابع، عقيدة ومجتمعاً تأسّسا لا على التسليم والانقياد بل على العمل. كتب، وقد فتنه الشعراء الصوفيون في بلاد فارس، الرومي وسعدي وحافظ الشيرازي والجامي، من خلال منتخبات المستشرق سلفستر دي ساسي من الشعر العربي: « ان الشرق والغرب لا يمكنهما ان ينفصلا.. » ثم يردف منهياً كلامه: « إذا كان الإسلام يعني التسليم لله فإننا نعيش ونموت جميعاً على الإسلام ».

وإذ كان يعتقد، مثل ليبنز في إلٰهياته، ان النبي لم يبتعد ابداً عن الدين الأصلي، كتب يقول كذلك:

« هل القرآن مخلوق؟
لا اعرف ذلك
إنه كتاب الكتب

---

(١) لورنس: اعمدة الحكمة السبعة. في طبعة باريس، مايو ١٩٦٩.

فإنني اعتقد ذلك كما يجب على كل مسلم »(١).

بالمقابل، أدخل هيجل، مع تمام اعترافه بإن الواحد الاحد الإسلامي يستبعد كل تمييز في العرق والطائفة أو الملكية أو الطبقة ويفرض الدقة في الصوم والزكاة في الصفحات المعدودة التي منحها للإسلام (في الجزء المكرس للعالم الجرماني).. فإنه أدخل في عرضه جميع النقاط المشتركة بين مختلف النزعات الأوروبية الأنانية - الى حد أنه دعا الإسلام. بالـ « محمدية ». وهو ما يكشف عن جهله العميق بخصوصية الإسلام(٢).

وقد تأكد آخرون، على سبيل المثال، من أن « قوة الساسانيين العسكرية تحطمت في معركة واحدة(٣) » في نهاوند عام ٦٣٧. أو إن « مملكة الفيزيغوت انهارت في معركة واحدة(٤) »، في ريو برباط عام ٧١١. (وهذا المؤرخ الأخير يعرض نفسه للهزء بالتساؤل: « أما كان بمقدور اهل البلاد أن يفعلوا شيئاً؟ أما كان من واجبهم أن يحركوا ساكناً تجاه الغزاة »؟ في حين ان غياب المقاومة يظل بالنسبة له امراً لا تفسير له(٥).

ولسوف يكون انحطاط الغرب الذي تصوره اوزوالد شبنجلر في المانيا عام ١٩١٧ بدون نزعة التفوق العرقي الأوروبية، تاريخاً وحيداً للعالم. فهو دون ان ينغلق على نفسه مقوقعاً خارج التاريخ العام، في غيتو ايديولوجي غربي ومسيحي، جمع في زمرة واحدة جميع تلك التجمعات من اليهود ومن المسيحيين الاريوسيين والنسطوريين والمونوفيزيين ومن المازديين وشرح أنه، بالنسبة للإسلام « لم يكن لغز نجاحه الخارق يكمن في اندفاعه الحربي [...]

---

(١) غوته: الديوان الشرقي - الغربي. مصدر سابق ترجمة د. عبدالله بدوي الى العربية. وحول موقف غوته انظر كتاب غوته والإسلام بقلم: A. Benachenhou, Rabat منشورات مدرسة الكتاب.

(٢) هيجل: دورس في فلسفة التاريخ، باريس، فرين ١٩٤٦ ص ٣٢٧ - ٣٣١.

(٣) Arthur Uphan Pore: **Persan Architecture**, Londres, Oxford - Unw. Press 1969, P. 38

(٤) Henri Terrasse: **L'Islam d'Espagne** Paris Plon 1958 P. 31

(٥) نفس المصدر السابق.

فقد امتص الإسلام في وقت مبكر جداً وبصورة كاملة تقريباً اليهودية والمزدكيــة كما امتــص كذلــك كنائس الجنوب والشرق. فـإن الـ «كاثوليكوس» في سلوفيا، يعقوب الثالث يشكو من ان عشرات الآلاف من المسيحيين قد دخلوا الإسلام منذ اول ظهوره؛ وفي افريقيا الشمالية، مسقط رأس القديس اوغسطين فإن جميع سكان البلاد ركعوا امام الله»[1] وختم شبنجلر كلامه بقوله: «لقد عرفت المسيحية حقبتين كان لحركتها شأن عظيم في تاريخ الفكر: الأولى من العام صفر الى ٥٠٠ في الشرق والثانية من عام ١٠٠٠ الى ١٥٠٠ في الغرب. كانت الحقبتان ربيعين من الثقافة، شملا كذلك التطور الديني للاشكال اللامسيحية التي تنتمي اليها[2]».

لاكتناف التاريخ هكذا بنظرة واحدة شاملة فلا بد من التخلّي عن غربيتنا، عن نزعتنا الغربية الجامحة اكثر فاكثر الى «الإقليمية» ومن ان نفهم، بادراكنا دفعة واحدة ما جاء به الأنبياء من سلالة إبراهيم، لماذا رأت اليهودية المتحجرة في زمن يسوع المسيحية تقوم بإكمال الـ «شوط» التاريخي بديلا عنها؛ ثم بعد ذلك لماذا لم تستطع المسيحية التي تقولبت وفقاً للقوالب الرومانية وتهدمت على يد قسطنطين الى حد أنها انقلبت الى نقيضها: نظام التسلسل الطبقي الامبراطوري الروماني وحولها لاهوت مجمع نيقية إلى هيلنستية وعقائدية الى أن تفجرت فتكاثرت في طوائف.. اقول لماذا لم تستطع هذه المسيحية مقاومة الـ «بديل التاريخي» لها: الإسلام. إن الغرب، إذ هو تقلص إلى داخل حدود اوروبا قد غفا فكرياً وعقلياً واجتماعياً في عصور من المسيحية.

ثم جاء دور الإسلام: فعندما استولى المغول احفاد جنكيز خان على بغداد عام ١٢٥٨، واستولى المتأخرون، المتخلفون من ورثة الصليبيين على قرطبة عام ١٦٢٢، دخل الإسلام الذي سبق ان أصابته الصورية الفقهية

---

(١) اوزوالد شبجلر: سقوط الغرب.

(٢) اوزوالد شبجلر: نفس المصدر.

والعقائدية بالتصلب، على حساب روحانيته، هو كذلك في سبات، في حين كانت أوروبا تستهلك منذ القرن الخامس عشر، ارتدادها، كفرها بالانكباب على عبادة الٰهيّ إرادة القوة والنمو المزيفين.

بحيث انهما اليوم، الإسلام والمسيحية إذا لم يعيا معاً تاريخهما المشترك إذا لم يكونا قادرين على ان يدرك كل منهما نفسه بأنه جزء من الآخر وأنهما معاً جزءان من كل، فإن الحوار بين المسيحية والإسلام، بين الشرق والغرب لا يمكنه إلا أن يكون حواراً بين مريضين.

فالحروب لم تتح ابداً حل مشكلة. بل يحدث لها ان تخلق المشاكل؛ ولما كانت هذه المشاكل تبنى على معطيات خاطئة فإنها تكون بالتالي غير قابلة للحل. فيما يتعلق بالإسلام ان غزو بونابرت لمصر عام ١٧٩٨ قد طرح باسوأ اسلوب مشكلة العلاقات بين التقليد والـ «حداثة».

ان النظر الى اقتحام بونابرت لمصر بإنه الاصل في «نهضة» العالم العربي- الإسلامي هو فكرة شائعة مشتركة في تاريخنا الغريب: في إسلام مسحوق منذ قرون تحت النير المثاني الذي جمَّد الفكر والعمل في الحقيقة، هل كان يمكن عندئذٍ ان تنفتح اكثر من كوة صغيرة، من منظور ضيق للتجديد وللـ «تحديث».

منذ البداية خُلق التباس مميت هكذا (ما زالت نتائجه تضغط على عقولنا بصورة مريعة حتى اليوم) بين الحداثة والتحديث والنزعة إلى التغريب فلم تكن الـ «حداثة» تعني الغرب فحسب وإنما كانت هي الغرب في أردأ أشكاله، القوة بل وحتى القوة العسكرية.

منذئذٍ، في مصر باديء ذي بدء- ثم في العالم العربي- الإسلامي باكمله، وبالتدريج في جميع القارات ومجالات الحضارة الأخرى،- توضح تياران في الفكر: «نزعة للتحديث» أو «نزعة للتقليد»، للسلفية.

١- بالنسبة للـ «تحديثيين»، كان المستقبل هو محاكاة أوروبا. وكانت بداية امراضه هي التي استجلبت وفي المقام الأول، القومية. فقد أسقطت،

على العالم المستَعْمَر، منازعات وخصومات ومنافسات وحروب أمم أوروبا الإستعمارية فسواء أكان ذلك في أمريكا اللاتينية أو أفريقيا السوداء أو بلاد الإسلام، إن مسألة الـ «حدود» بين «الدول القومية» هي تركة خلفتها تلك التقسيمات الإستعمارية وبخاصة بين اسبانيا والبرتغال وفيما بعد بين هولندا وانجلترا وفرنسا.

على الصعيد السياسي كانت «الحداثة» هي النظام البرلماني اعني استيراد انظمة حكم ناشئة في ظروف تاريخية نوعية خاصة بانجلترا وبفرنسا إلى بلدان ذات بنية اجتماعية وثقافة مختلفة تمام الاختلاف، ناقلة الى إطارها الجديد على صعيد المؤسسات السياسية قواعد السوق (الـ «حر» من حيث المبدأ) في المراحل الأولى من الرأسمالية.

وعلى الصعيد الإقتصادي كانت الـ «حداثة» هي التكامل مع سوق الغرب والاندماج به. وسهراً على عدم خلق منافسين له وإنما على العكس حرصاً على إيجاد زبائن له فقد احترس في بداية الأمر، من تسهيل انتقال طرق انتاجه (تجنب التصنيع)، بل شُجِّعَت بحماس محاكاة طريقته في الاستهلاك، الأمر الذي كانت نتيجته (بالنسبة للبلدان التي كانت مستعمرة ثم أخضعت للمبادلات غير المتكافئة) اكراهها على تأدية ما لديها من مواد أولية ومن ايدي عاملة لكي يتاح لأقلية توصف بالـ «نخبة» (أعني لقلة من وسطاء المحتل او المسيطر والمتعاونين معه) ان تساهم وتشارك بهذه الطريقة من الإستهلاك.

وعلى صعيد الثقافة كانت الـ «حداثة» هي تبني الـ «فلسفة الضمنية» للنمو على النمط الغربي، اعني الـ «تقدم» الذي ليس إلا مفاقمة القوة على الطبيعة وعلى البشر ومن هنا ينجم رفض كل تسامي (الـ «غاية في ذاتها» للسلطة التكنوقراطية باحتكار المكان والوظيفة)، تمجيد الفرادنية (المنافسات بين الاسواق، عاملة، كما لا حظ هوبس ذلك جيداً منذ الخطوات الاولى للرأسمالية، «من الإنسان ذئباً بالنسبة لأخيه الإنسان»)

تقليص مهمة العقل الى بحث عن الوسائل (بما أن الغايات قد سبق تحديدها بالنمو وللقوة).

هكذا لم تعد الـ « حداثة » والـ « حدثنة » والـ « تحديث »،.. منذ ذلك الحين إلاّ غرس نمط من الحياة خلقته شعوب اخرى لتلبية حاجاتها الخاصة (خيراً أو شراً). وكان هذا التطعيم بحاجات اجنبية يقود إذن إلى جعل المسلم أجنبياً عن نفسه. عن ذويه، عن تاريخه، عن ثقافته، عن مستقبله الخاص. وهذا الذي كان معروضاً على العالم العربي- الإسلامي لكي يصبح « حديثاً »، محدثاً، إنما كان المرور من جديد بالمراحل نفسها التي قطعتها اوروبا منذ اربعة قرون. إنما هو إعتبار ماضي الأخرين كمستقبله الخاص.

٢- بالنسبة للـ « تقليديين »، للسلفيين، ان مسألة: « كيف يستطيع العالم العربي- الإسلامي تأكيد حقه في الوجود؟ » دعت الى إجابة متعارضة تمام التعارض. فبدلاً من القول كالـ « تحديثيين »: « بمحاكاة أولئك الذين يقتلوننا وبأن نصير مثلهم »، فقد اعتبروا قبل كل شيء أنه إذا كان ثمة انحطاط في العالم العربي- الإسلامي إنما سببه أن المسلم قد ابتعد عن دينه وعن تعاليم القدماء من اسلافه وأنه انقطع عن تقاليده يستسلم لاغرآت الشيطان الغربي.

انطلاقاً من هنا قرروا احتجاز الإسلام في قلعة وايصاد الابواب دونه، بلا نوافذ على الخارج ولا حتى فتحات الى السماء والدفاع عن التقاليد « ككتلة واحدة » دون أن يرغبوا في التمييز فيها بين التعاليم القرآنية والطمى والترسبات التي كثيراً ما غمرتها بإسهامات مختلف المجتمعات التي انغرست فيها.

هكذا نشأ جميع الـ « تماميين »، المتزمتين، اعني تلك الإعتقادية، اليقينية وذلك التصلب اللذين يقومان على خلط العقيدة بالشكل الثقافي او المؤسسي الذي استطاعت هذه العقيدة ان تتخذه على مدى تاريخها الطويل،

وقد تخيّر كل واحد عندئذٍ من الماضي شكل العصر الذي يقدم افضل تسويغ لتصرفاته في وقتنا الحاضر.

والحال أن الإسلام لا ينطوي على هذه التامية المتجمدة. فالقرآن يكرر في مناسبات عديدة ان الله أرسل لكل شعب رسوله بحيث يستطيع كل واحد ان يفهم الرسالة. وعلى نفس المنوال كان واضحاً منذ «اجتهادات» الخلفاء الراشدين الأولى (صحابة الرسول) ومن بعدهم مختلف الـ «مذاهب» الفقهية، وحتى إذا كان الكلام المنزل على الرسول يشكل النبوءة الاخيرة التشريعية، فإن ذلك لم يستبعد بتاتاً الاجتهاد الضروري للإجابة، انطلاقاً من الدين الأساسي، على المشكلات الجديدة التي طرحت نفسها بتوسع وانتشار الإسلام على مجتمعات مختلفة عن مجتمع المدينة. ان اغلاق باب «الاجتهاد» أي التحريم على المرء بإن يمارس محاكمته لحل المشكلات المستجدة بروح الوحي القرآني، قد قرره زعماء سياسيون في عصر معين من التطور الامبراطوري.

هذا العقل المقفل، الانغلاقي، يتعارض من جهة اخرى، تمام التعارض مع روح التعاليم القرآنية وحرفيتها: فالرسول لم يعتبر نفسه مؤسساً لدين جديد، وإنما كباعث ومجدد عقيدة إبراهيم الأصلية ومتمم لما اسهمت به اليهودية والمسيحية. إنه لمن الضروري إذن التبحر بهذه الإسهامات المتتالية[1] وإطّراح التشوهات والحثالات الداخلية، معتبرين تلك النبوءات السابقة كفترات من النبوة الكونية؛ هذا البحث عن المعرفة، فيما وراء «أهل الكتاب» يتغذى من جميع حكم العالم. «اطلبوا العلم ولو في الصين» قال الرسول.

فعندما يعلن احد ايات الله في إيران أن «الإسلام يكفي نفسه بنفسه»، نفهم من ذلك تماماً بأنه ينبذ دفعة واحدة الملهيات، المسليات أو تحريفات وضلالات الغرب، إلا أن تلك الـ «كفاية» سوف تكون على طرفي

(١) انظر في هذا الموضوع كتاب ميشيل حايك: Le Christ de L'Islam مسيح الإسلام، باريس منشورات دي سوي ١٩٥٩.

نقيض مع التعاليم الإسلامية إذا كانت تعني أنه ليس ثمة من شيء يمكن ان تتعلمه من الأخرين، في حين أن عظمة الإسلام، منذ اصوله إلى أيام أوجه، هي في أنه عرف ان يدمج أشكال العقيدة السابقة ثم أجرى عملية تكامله بأفضل ما في الثقافات، ليخرج منها بتركيب مستحدث ويسمو بها إلى الأعلى. ولم يبدأ انحطاطه إلا عندما امتنع عن ذلك وعن الاستمرار فيه(١).

وفوق ذلك تم، بصورة منهجية، خلط الـ «سنة»، التقليد بعادات لم يكن لها أي أساس لا في القرآن ولا في آراء وسلوك الرسول. هكذا فرض الحجاب على النساء وهو مجرد عادة من قبل الإسلام، وعارضه لدى بعض شعوب الشرق الادنى.

ولقد قادت هذه الـ «تامية»، هذا التمسك بالحرفية، إلى مخالفة ما هو من روح العقيدة الإسلامية، التوحيد، بما انها ادخلت تلك الثنائية التي كان ت. س. إليوت يشهّر بها على أنها: «أكثر الخطايا غربية». والحال هل هناك اردأ ازدواجية وانشطاراً من ان ننشد في نفس المجتمع الواحد، من ان نطالب بالتمسك، في العلاقات الخصوصية، بدين، في أفظ تماميته وتصلّبه وان نتبنى في الحياة الإجتماعية جميع مسليات الغرب ومظاهر حضارته، بدءاً من طرقه الجنونية في الإستهلاك إلى اشكال تقسيم العمل لديه ومن طبقياته وفردانيته المتوحشة العاملة على تفتيت المجتمع المدني والمجتمع السياسي؟ إن التسامي والأمة هما متحدان سرمدياً لا إنفصام بينهما أبداً بالنسبة للإسلام، فهل نحن هكذا على طريق التركيب او، على العكس، على طريق المجاورة بين اردأ ما في «حداثة» وعصرية البعض و«سنة» تقليد الأخرين؟

كان المؤرخ الانجليزي توينبي يقول ان «مسألة الشرق» هي قبل كل شيء «مسألة الغرب». فعند ما تثار الموجة الحالية للنزعة التامية في بعض

---

(١) عرفت الكنيسة الكاثوليكية نفس التقهقر والارتداد عندما تكشفت عن أنها عاجزة عن تمثل المسائل العلمية والمشاكل الإجتماعية، منذ عصر النهضة، للازمة الحديثة.

البلدان العربية– الإسلامية، يحسن بنا ألاّ تضيع عن بصيرتنا مسؤوليات الغرب: طيلة حقبة الاستعمار أو الحماية بكاملها، واليوم أيضاً في ظل الاستعمار الجديد والشركات متعددة الجنسيات، ان مراكز القرار والسلطة كانت وما زالت باقية، في جزء كبير منها، في الخارج. فأول رد فعل هو اذن الانفصال عن الخارج، الانكفاء على الذات. والسبب الثاني، الاكثر ظهوراً خلال السنوات العشر الأخيرة، هو فشل الـ «تقدم» المزعوم على المنوال الغربي، غير القادر، العاجز ليس فحسب عن اعطاء معنى وهدف للحياة، بل وكذلك عن تقليص التفاوت والفوارق في العالم وفي داخل كل بلد من البلدان. من هنا ردة الفعل هذه بالرفض وهذا الأمل في اكتشاف حياة إسلامية نوعية لا تكون هي فوضى وفراغ الرأسمالية التي لا روح فيها ولا الغولاغ Goulag السوڤييتي. فإن «حلول» الغرب قد أفلست، هذا هو إثبات الحالة الراهنة الذي لا يمكن رده والذي يغذي تشدد التاميين.

لقد حكم على الحوار أن يسير في طريق مسدود إذا لم تصقل عقيدة البعض مما لحق بها من صدأ عصور السيطرة وعصور الاضطهاد وإذا لم تع تكنوقراطية الأخرين الفساد الأساسي في نظام لا يطرح ابداً مشكلة مغزاه الإنساني وهدفه.

ان مسؤولية الغرب– أعني بصورة واقعية أكثر مسؤولية الـ OCDE (منظمة التعاون والتنمية الاقتصادية) التي تضم البلد الاشد تصنيعاً (بلدان اوروبا والولايات المتحدة الأمريكية واليابان. التي تمارس طريقة النمو نفسها)– هي أعم: فبالنسبة لمن يعتبر العالم ككل واحد متحد ولا يعتبر وجهة النظر الغربية وحدها، تتبدي هذه الحقيقة الأساسية، مفتاح جميع مشاكلنا الحيوية: ان نمو البعض وتخلف الاخرين ما هما إلا وجهان لا ينفصل احدهما عن الأخر، لـ «سوء تطور» واحد على مستوى كوكبنا كله.

ان ما ندعوه في الغرب، بالنمو، ليس في أعين الكون إلا تفاقم التخلف Sous– developpement («تطور او تنمية التخلف» كما يقول

غونتر فرانك) بما أن « نمو » هذا العدد من البلدان لا يكون ممكناً إلا بنهب الموارد المادية والبشرية لثلاثة ارباع العالم.

اول نتيجة لهذا الوعي على المستوي العالمي هي فضح الكذبة القاتلة المرتكزة على الاقتراح على البلدان النامية[1] باتباع طريقنا، نحن في الغرب، في التنمية، بما أن نظاماً يقتضي فيه « نمو » بعض البلدان، من حيث مبدئه نفسه، نهب وتخلف ثلاثة ارباع العالم ليس قابلا للتطبيق على المستوى العالمي، او حرفياً على العالم بأكمله.

النتيجة الثانية لهذا الوعي: إنها تشهّر بكذبة اخرى ليس فحسب، كذبة نظرتنا في النمو، ولكن كذبة ممارستنا لعلاقاتنا بالبلدان النامية Sous-developpes فاذا كان « نمونا » قد ولد ويفاقم التخلف، فإن الدواء الوحيد الممكن هو تغيير نموذجنا في النمو. انه الشرط الاول لـ « نظام اقتصادي عالمي جديد » وفقا للتعبير الذي ورد في نداء الرئيس ابو مدين عام ١٩٧٤.

كل شكل اخر من اشكال الـ « معونة المقدمة الى العالم الثالث » يكون وهمياً ومميتاً. مميت ليس فحسب بالنسبة للبلدان النامية - اول المتضررين - ولكن، في النهاية، بالنسبة للبلدان المتطورة كذلك بسبب ممّا يسميه احمد بن بلّلا « الادارة المفجعة للكوكب[1] » ان تغيير الـ « نموذج الغربي » للنمو ليس موضوع وعظ اخلاقي: إنه ضرورة حتمية لتلافي الانتحار على مستوى الكوكب البشري بنفاد المواد الاولية وبتدمير الـ « محيط الحيوي Biosphère (مجموعة الشروط التي تجعل الحياة ممكنة: الهواء والماء والارض).

وكما أن مواصلة استغلال العالم الثالث لا تطرح نفسها فحسب بعبارات

---

(١) وهناك كذبة اخرى قوامها في تسمية هذه البلدان: « بلدان في طريق النمو » بلدان آخذة بالنمو، لأن التخلف لا يتوقف عن التزايد والتفاقم.

الأخلاق (ولكن بضرورة حتمية وبأجل قاتل)، فإنها لا تطرح كذلك بعبارات الـ « شفقة » والبر التي عمّدت بخبث باسم « معونة » وإنمابعبارات البقاء بالنسبة للإنسانية بمجموعها. فإنه لوهم قتّال ان نتكلم عن بلدان متطورة وبلدان نامية او آخذة بالنمو: هناك فحسب في العالمْ بلدان مريضة (البلدان الغربية مريضة بنموها الاقتصادي وبتخلف ثقافتها وعقيدتها، غير قادرة على اقتراح وتحقيق غايات انسانية)، وبلدان مخدوعة (البلدان التي يجري إيهامها بإن نموذج نمو الغرب و« معونته » سوف يجلبان لها الخلاص والنجاة، في حين يصار، بهذه الخدعة بكل بساطة، الى تفتيت بُناها وثقافتها).

ان القضية الأساسية في جميع مشكلات العالم الحالي [من مشكلة الجوع الى مشكلة التسلح (وهما وجهان لنفس المشكلة) ومن غياب معنى وهدف الحياة في الغرب (بشرقه وغربه معاً بتبنّيها لنفس نظام النمو والمحكوم عليها هكذا بـ « توازن الرعب ») إلى عنف الافراد والجماعات واشكال القمع في الداخل)، هي النموذج الغربي للنمو. فهو يقوم على الانتاج اكثر فاكثر واسرع فاسرع وعلى إنتاج أي شيء مفيداً كان أو غير مفيد ضاراً وبالتالي قتالاً (التسلح، النووي أو غير النووي) وعلى فرض « استهلاك هذه الاشياء المنتجة على الجميع » (الدعاية وبدراسة السوق، وبأكثر من ذلك أيضاً، بالـ « منافسة الطرشاء » التي تعمم الفوارق الاجتماعية). إنه يجعل الناس يعتقدون، في الغرب، ان السعادة والـ « تطور »، النمو، يتماثلان ويتطابقان مع « مستوى الحياة » وكمية المنتجات المستهلكة. انه يستغل بؤس وتوهمات جائعي العالم لكي يثبّت في اذهانهم الوهم بأنه من الممكن لهم ومن الضروري السير في هذا الطريق للخروج من بؤسهم ولكي يروا بالتالي توهماتهم تتحقق.

يتيح لنا ايراد عدد من الأرقام توضيح افلاس هذا النظام من « سوء التطور » العالمي ومن الـ « ادارة المفجعة لكوكبنا » واتساع الكارثة. قبل كل شيء التفاوت الأساسي: إن ٣٠٪ من سكان العالم (البلدان المصنعة في

اوروبا- بما في ذلك اتحاد الجمهوريات السوفيتيية- وامريكا الشمالية واليابان واوستراليا) يملكون ٨٢٪ من الانتاج العالمي وينفقون ٨٥٪ من المبالغ المكرسة للتسلح. ان نصف مليار من الكائنات البشرية يعيشون (ويموتون) في مستوى ادنى من بداية سوء التغذية المطلق (٢٠٠٠ حريرة في اليوم)؛ ونصف مليار أخر من البشر يعيشون في مستوى ادنى من بداية الفقر المطلق (باقل من ٧٠ سنتيم في اليوم). وتبلغ نفقات التسلح في البلدان المتطورة ٣٨٠ ملياراً من الدولارات (من اصل مجموع ٤٥٠ للعالم كله) في حين ان «مساعدتها لبلدان العالم الثالث» في العام نفسه، لم تتعد ٢٢ ملياراً خصّص ثلثها للتسليح.

ملاحظة ثانية: هذا التفاوت- وكذلك الانفاق الذي لا ينفصل عنه- يتفاقم، ويزداد باطراد. ان استدانة البلدان المتخلفة قد ارتفعت الى حد انها عام ١٩٨٠ اضطرت الى تخصيص ١٣،٢ مليار دولار لدفع الفوائد وسداد دينها، اي ما يقرب من نصف قيمة الـ «مساعدة» الاجمالية. ففي هذا النظام يصبح الاغنياء اكثر غنى دائماً والفقراء دائماً اكثر فقراً. المسيطرون أشد سيطرة والمسْتَغَلُّون القدماء اكثر تعرضاً دائماً للاستغلال. يتم هذا بالاعيب الاجهزة المكلفة بالمساعدة التي تسهم جميعها، كما اشار احمد بن بللا في الحديث السابق، في «تأبّد التبادل غير المتكافىء والتبعية».

وللاقتصار على ايراد مثل واحد هنا. نذكر بان البنك العالمي وفرعه IDA (المنظمة الدولية للتطور والتنمية) و(صندوق النقد الدولي) FMI - وهي مؤسسات يتناسب عدد الاصوات فيها مع رأس المال الموظف- لا توافق على القروض للبلدان الفقيرة إلا بشروط جائرة:

- زيادة ايراداتها من التصدير (وهو ما يحرم الأهالي من المنتجات الملبية لحاجاتهم الأساسية.

- تسهيل الاستثمارات الأجنبية (وهو ما يتيح للاستثمارات تصدير الجزء الأعظم من الأرباح المتحققة في هذه البلدان.

- تقليص نفقات الدولة (على حساب السياسة الاجتماعية).

مراقبة الاجور (وهو ما يغرق ملايين العمال الى ما دون الحد الادنى الحيوي) وليست هذه هنا إلا واحدة بين وسائل مالية عديدة للسيطرة السياسية وللاستغلال الاقتصادي.

ان التصنيع و«نقل التكنولوجيا» هما فخ آخر: «كل حضارة. كما يقول احمد بن بللا ايضاً[1] توفر لنفسها العلم والتكنولوجيا الصالحين للايفاء باهدافها الخاصة» وعليه فإن حاجات بلدان العالم الثالث هي بداهة «مختلفة عن المقاصد المحددة من قبل المجموعة الصناعية- العسكرية» في البلدان الغربية. ومن هذا المنظور يحلل «نقل التكنولوجيا» من جهة كوسيلة جديدة للسيطرة ومن جهة اخرى كوسيلة نقل لايصال «انماط من الوجود والتفكير» ويخلص الى القول إنه «ليس هناك من مستقبل إذا لم نطرح هذه التنكولوجيا للمناقشة».

سوف تكون إذن لعبة المغبون، القاتلة بالنسبة للبلدان العربية- الإسلامية إذا اعتقدنا بأنه يكفي تصدير البترول واستخدام مكاسبه إما من أجل توظيفها في البنوك الغربية (التي امكننا أن نقدر، أيام تجميد حكومة الولايات المتحدة لرؤوس الأموال الإيرانية، أية ضمانات تقدمها هذه البنوك في حالة الأزمة السياسية) وإما من أجل استثمارها في الشركات المتعددة الجنسيات (التي هي اليوم إحدى القوى الرئيسية لاستغلال العالم الثالث) وإما من أجل شراء مصانع أوربية بكاملها واستلام «مفاتيحها» (والتي بالسيطرة على اختراعاتها وَتِقَنِيِّيها وتكنوقراطيتها تفرض على البلدان التي تقام فيها علاقاتها الإجتماعية كطرقها في الحياة والإستهلاك، وتفسد الـ «متعاونين» المحليين فيها ولا تهتم بتاتاً بالحاجات الأساسية للشعب الذي تستقر في كنفه).

وقس على ذلك في جميع فروع الصناعة. ففي قطاع الطاقة، وجدت كبرى شركات البترول الغربية، فريسة نادرة. أما ما يتعلق بالبلدان المنتجة

---

(١) احمد بن بللا: حديث في الموند في ٤ ديسمبر (كانون أول) ١٩٨٠.

فمن الممكن، بمقارنة بسيطة، تخيّل مستقبلها: ماذا سيكون «تطور» أوربا لو أنها في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، قد صدرت مجموع انتاجها تقريباً من الفحم؟

هذا لا يعني إطلاقاً ان الحل سيكون نوعاً من اكتفاء البلدان المنتجة الذاتي، رافضةً كل بيع لبترولها ومحرمة على نفسها طلب تجهيزها من البلدان الأجنبية. إنما المقصود هو التفكير في المشاكل وفي حلها ليس من وجهة النظر الغربية (بمجرد الاندماج في السوق العالمية والتكامل مع القواعد المحددة من قبل المستعمرين القدامى ومن قبل الولايات المتحدة)، أو من وجهة نظر خاصة بالمنتجين من أصحاب امتياز منابع النفط ولكن من وجهة النظر العربية الإسلامية ومن وجهة نظر الحفاظ على البقاء العالمي في آن واحد وقبل كل شيء بقاء العالم الثالث الاقتصادي والإجتماعي والثقافي.

إذا كنت كثيراً ما أرجع بالإسناد إلى أحمد بن بللاّ فذلك لأنه انطلاقاً من القِيَم العربية الإسلامية الأساسية طرح هذه المشكلة الإجمالية في الصلات الدولية، متجرداً من المصلحة الخاصة ومن الإقليمية. من أجل «تطور» حقيقي للبشر وليس للأشياء اقترح أولويات مختلفة، مُظهراً مدى ما يمكن أن يكون اسهام الإسلام في مشاكل تطورنا، وفي المقام الأول تطور العالم الثالث.

لننظر قبل كل شيء في الزراعة، لقد بيّن رودولف ستراهم بأية إجراآت «يعطى طعام الفقراء إلى ماشية الأغنياء»[1]. إن البلدان المصنعة التي يمثل عدد السكان فيها سدس سكان العالم، تحوز على ٦٠٪ من زروع العالم (حنطة وشعير وذرة وأرز)، تستخدم ثلثيها لتغذية ماشيتها (من دون حساب فول الصويا وكسب الفول السوداني ودقيق الأسماك)، عاملة هكذا على تفاقم الجوع في بلدان العالم الثالث. وبالمقابل، كانت بلدان السوق المشتركة في عام ١٩٧٤ تمتلك في مخازنها ١٣٠ مليون طن من لحم

---

(١) رودولف ستراهم: لماذا هم فقراء إلى هذا الحد.

البقر أي ما يساوي ٥٠٠ كغ للشخص الواحد (لاستهلاك خمس سنوات). وكان هذا المخزون يكلف صندوق مالية الزراعة في السوق المشتركة أكثر من ٢٨ مليار فرنك فرنسي قديم.

يمكننا أن نضاعف من الأمثلة: كيلو غرام واحد من الصويا يوفر للإنسان من البروتين بمقدار ما توفره ثلاثة كيلوات من لحم البقر أو عشرة ليترات من الحليب أو ٦٠ بيضة. والحال ان ٣٪ فحسب من الانتاج العالمي للصويا يستخدم في التغذية البشرية؛ والباقي يذهب للاستخدام من أجل الحيوانات أو لصناعة الالياف التركيبية.

ولننظر الآن في الـ «تقنيات الغربية» في الزراعة وآثارها الحاسمة في العالم الثالث: ان المعادل للسماد الذي ينتجه مصنع بُني في بنغلادش بتكلفة ١٤٠ مليون دولار واستهلاك انهار من البترول واستخدام الف وظيفة يمكن أن تنتجه ٢٦٠٠٠ قرية في منطقة أحواض انتاج الحيتان، موفرةً ليس فحسب نفس الكيمة من السماد بل وكذلك المحروقات والإضاءة ومفسحةً المجال لـ ١٣٠٠٠٠٠ وظيفة بتكلفه ١٢٥ مليون دولار (بدلاً من ١٤٠ مليون). وهذا مثل نموذجي لـ «نقل التكنولوجيا» تُرى صالح من هذا؟

أولوية أخرى في الزراعة: الري. وهنا أيضاً نرى أن تبنّي أنظمة الري المتبعة من قبل المزارعين الامريكيين (الذين ينفقون ما بين الأسمدة ومبيدات الحشرات والتهيئات لماء الري، ٩٠٥ لترات من التبورل لزراعة هكتار واحد) تعني خراب البلدان التي تقع ضحية هذه الـ «معونة»،في حين أن الإبتكار الحقيقي يكمن في إصلاح الأقنية المغطاة التي كانت تروي هضاب إيران متجنبة تعريض المياه للتبخر، وكذلك في العودة إلى إستخدام الأقنية المائية المعلقة aquaduc التي كانت في تونس، أيام الأغالبة (في القرن التاسع) تروي الأراضي التي أصبحت صحارى منذ الاحتلالين التركي والفرنسي، والعمل على «تحديث» أنظمة الأقنية المائية الموصلة التي جعلت من أرض مرسيه جنائن أسطورية.

والمشكلة نفسها تُطرح بالنسبة للصناعات المرتبطة بالزراعة: مثلاً يمكن تجفيف البن في مكان إنتاجه أو الحليب المطلوب تصديره بدلاً من إيكال هذا العمل للشركات متعدد الجنسية، كنسله مثلاً حتى وإن كان ثمن ذلك قتل الآف الأطفال الذين كان يمكن أن يعيشوا من حليب الأم.

نصطدم بنفس التفككات على مستوى التسويق كذلك. ففي العالم الثالث لم تنجح علمية تنظيم كارتيلات (اتحادات المنتجين) في البلدان المنتجة حتى الآن إلا في حاله منتجيّ البترول الـ OPEP لأن هذه العملية لا تكون ممكنه وفعاله إلا في الشروط المحددة التالية:

- إذا كان الطلب قوياً والنتاج لا يمكن استبداله (البترول)؛
- إذا كانت البلدان المنتجة قليلة العدد ومتضامنة؛
- إذا لم يكن النتاج قابلاً للتلف ويتحمل بالتالي انقطاعاً طويل الأمد عن الإنتاج.

ويكفي الاّ يتوفر أحد الشروط (الشرط الثالث على سبيل المثال) حتى تفشل العملية كما كانت الحال مع الـ UPEB (إتحاد البلدان المصدرة للموز) الذي يضم مع ذلك خمسة بلدان من امريكا الوسطى تحقق ٤٤٪ من الصادرات العالمية. وعلى هذا المنوال كان الأمر بالنسبة للمحاولات المتعلقة بالنحاس (CIPEC المجلس الأعلى لحكومات الدول المصدرة للنحاس) لأن النحاس يمكن استبداله جزئياً ولا سيما في صناعة الكهرباء، بمعادن أخرى وبخاصة بالألومنيوم.

ينجم من كل هذا ان البلاد العربية وحدها، بالدور الحاسم الذي تلعبه في الـ OPEP تستطيع أن تكون طليعة العالم الثالث كله. بادىء ذي بدء وقبل كل شيء لأنها هي وحدها تمكنت منذ عام ١٩٧٣ من أن تقدم البرهان المادي على ما لم يكن في عام ١٩٦٨ سوى توقع: انه توجد حدود طبيعية للنمو. فلم يسبق أبداً أن طرحت مشكلة، هي في جوهرها مشكلة ثقافية، مشكلة اختيار نموذج للتنمية والتطور، على الصعيد الاقتصادي بهذه الصورة من الوضوح. إن الإسلام يجد من جديد في ذلك فرصة تاريخية

لإظهار ان عقيدته وقصدياته هي إجابة على قلق عالم قاده النموذج الغربي للنمو إلى التفكك الإقتصادي والسياسي والأخلاقي ؛ كما في أيام نشوئه ثم زمن انتشاره ان الإسلام قدم جواباً على تفتت الامبراطوريات.

فاليوم، في وسع الـ OPEP وحدها ومجموعة البلدان العربية المكونة لها خاصة، ان تفرض باسم العالم الثالث بأكمله، «قاعدة في اللعبة»، قادرة على اكراه الغرب (من أجل صالحه وخيره الأكبر) على تغيير نموذجه في النمو. يكفيها، بالتضامن مع كارتيلات المنتجين الآخرين في العالم الثالث، أن تفرض تسعيرة المواد الأولية الأخرى الصادرة من العالم الثالث بالمقايسة مع اثمان المنتجات الصناعية الصادرة من الغرب.

إنها هي وحدها القادرة اليوم على إنشاء بنك للمستقبل، بدلاً من توظيف رؤوس أموالها في البنوك الغربية، يقرض بلا شروط سياسية (بخلاف البنك الدولي)، المال الذي يتيح للعالم الثالث تلبية حاجاته الأساسية، وبصفة خاصة بالتشجيع على إحياء زراعاتها الغذائية المهملة لصالح الزراعات الاحادية التي لم تفعل إلا تعزيز نير الغرب وتبعيته.

وهي وحدها تستطيع اليوم، بدلاً من استثمار أموالها في الشركات متعددة الجنسيات التي أصبحت رأس الحربة في التفوق الغربي، أن تستثمرها في المشروعات الأهلية المحلية، ذات الطابع الحديث. القادرة على تأمين تطور «ذاتي من الداخل». سوف تستطيع هذه البلدان عندئذ انتزاع نفسها من السوق العالمي ومن الـ «تقسيم الدولي للعمل» الذي يكرّسها لأن تكون:

١) المورِدة للمواد الأولية واليد العاملة الرخيصة ؛

٢) زبائن المشروعات الغربية التي لا تقصد بهدفها تلبية حاجات السكان الحقيقية والعميقة بل ان تجعل من «النخبة» المزعومة المقلدة للغرب في المدن، ملحقاً لسوقها من أجل تصريف فائضها.

الاستثمار في النشاطات الجديدة، الزراعة، البيوماس والاسمدة

العضوية، الري، الصناعات التحويلية المحلية للثروات الطبيعية ضد الشركات متعددة الجنسية لصناعة الأغذية أو صناعة الكياويات، في تحديث التقنيات التقليدية من النسيج إلى صناعة الأدوية.

وهي وحدها تستطيع اليوم، بدلاً من توجيه مبادلاتها وجهة الغرب وحده (بترول مقابل طائرات اسرع من الصوت، سيارات فاخرة، تفاهات كمالية أخرى)، أن تخلق سوقاً مشتركة بين البلدان العربية- الإسلامية- وأبعد من ذلك بين بلدان العالم الثالث تتيح تغيير نموذج التطور نفسه والثقافة. .

لقد عرفت فكرة المؤسسات المشتركة العربية هذه بداية تحقيقها في عام ١٩٥٣ حيث أوصى اتفاق بين الدول العربية حول التجارة بانقاص مطرد للتعريفات الجمركية؛ وفي عام ١٩٥٧ تبنى المجلس الاقتصادي في الجامعة العربية إتفاقاً يرمي إلى تأسيس حرية اشغال الأشخاص ورؤوس الأموال والبضائع وما زال تطبيقه محدوداً. ثم استبدل في عام ١٩٦٤ بقرار انشاء سوق مشتركة عربية ومنطقة تبادل حر وإتحاد جركي. والواقع ان هذه المحاولات للإتحاد الإقتصادي لم تدخل أبداً حقيقة في حيز التنفيذ الواقعي. فقلما نُظر إلى التكامل الأعلى المستوى البخاري بحيث إننا في الوقت الحالي، حتى على الصعيد البخاري البسيط نشاهد تكاملاً متزايد مع السوق العالمي أكثر مما نرى توسعاً في المبادلات التجارية بين الدول العربية.

ولقد اتخذت الجزائر منذ تحررها، كما فعلت ليبيا ذلك، سلسلة من المبادرات لارخاء قبضة السوق العالمي عن افريقيا. وكان أحمد بن بللا يرى من قبل في العالم العربي الإسلامي الطليعة الممكنة للعالم الثالث. واطلق هواري بومدين عام ١٩٧٤ فكرة وعبارة «نظام اقتصادي عالمي جديد» ضد تفوق الغرب. واليوم يشدد الرئيس شاذلي بن جديد على البعد الافريقي لبلاده: فهو يقترح على دول الـ OPEP إنشاء بنك كبير للتنمية في العالم الثالث؛ وجعل الجزائر تسهم في إنجازات واقعية ملموسة في مالي والنيجر وموريتانيا وبينين وموزامبيك. ونصب نفسه مدافعاً عن التعاون

بين (الجنوب والجنوب) الذي سوف يتيح للدول الافريقية ان تسوّي جزءاً من مشاكلها الخاصة وأن تتخلص من تبعيتها للغرب[1].

في هذه الفترة من تصدع التاريخ، تظهر صلة مشاكل الاقتصاد والثقافة، السياسة والعقيدة، بكل الوضوح؛ وفي نفس الوقت عمى الغرب وعجزه عن طرح المشاكل الحقيقية.

في عام ١٩٧٩ لم يعرف الغرب أن يميز، في تحوّل إيران، الأمر الجوهري: استطاع شعب أعزل من السلاح إلا سلاح عقيدته وحدها أن يهدم نظاماً سياسياً يطمح إلى أن يفرض عليه طرائق الغرب في النمو والحياة على الرغم من وجود جيش مجهز اتم تجهيز لحماية هذا النظام ومن دعم أعظم قوة عسكرية في العالم. ثم يظهر فجأة مشهد رجال الدين المتعطشين إلى سلطة غير قادرين على ممارستها فيعرضون الثورة للسخرية ويفقدونها سمعتها (كما شان ستالين ثورة اكتوبر أو الترميدوريون ثورة ١٧٨٩ الفرنسية). ومن منظور الالتباس الذي يعتبر ان التحديث هو التغريب كتبت صحفية تعمل في مجلة اسبوعية تدعى «اليسارية»، تقول بصدد الإسلام: «هل يستطيع ستمائة مليون من المسلمين عبر العالم، ان يرفضوا فجأة الحداثة والتطور الاقتصادي والتطبع بطباع الغرب، وهو اللأزمة التي لا منحى عنها في هذا التطور الاقتصادي؟»

قبل عشر سنوات، نشرت مجلة كاثوليكية، أسيرة لهذا القياس الأقرن الخاطيء نفسه ولنفس الأحكام المسبّقة، مقالاً تنادي فيه بأن هناك «تعارض بين الإسلام الذي يعني التسليم والتطور الذي يتطلب روحاً إبداعية حادة».

هذا البحث ليس له من موضوع آخر غير تبديد هذا النوع من الـ «أفكار المبتذلة» التي تسد كل منفذ إلى المستقبل.

---

(١) أحمد بن بللا في حديثه للمجلة الإيرانية: إطلاعات، نقلب جزئياً (مقتطفات منها) باللغة الفرنسية مجلة جون أفريك في عددها رقم ١٠١٤ تاريخ ١١ يونيو (حزيران) ١٩٨٠.

إنتهينا ، على صعيد الاقتصاد من عرض كيف ان المشاكل العلمية لا يمكنها ان تحلّ إلا إنطلاقاً من رؤية إجمالية ليس النمو والتنمية من داخلها سوى وجهين لنفس الحقيقة الواقعة: سوء التنمية في كوكب تسير به أدارته إلى الكارثة .

فالقضايا تطرح نفسها (وفي الوسع حلها) على صعيد العقيدة ، بشرط أن نقاوم من جهة المانوية الخطرة في «نصرانية» لا ترى في الإسلام إلا الضد والعدو للمسيحية ، القوة التي تقف عقبة في وجه تطلعاتها إلى العالمية ، إلى الـ «كاثوليكية» ومن جهة ثانية أن نقاوم تامية إسلامية متعصبة ، متجاهلة أحياناً التعاليم القرآنية التي تجعل من المسيحية مرحلة من العقيدة ومكونة لها .

لقد حان الوقت أن ندرك وان نعيش رؤية توحيدية للتاريخ التي كان إبراهيم وموسى وعيسى ومحمد فيها لحظات تنبيه واستيقاظ .

بين المسيحية الأصلية ، المسيحية التي كانت سائدة قبل اضفاء الهيلنستية عليها ورومنتها في مجمع نيقية (أي قولبتها في صيغ اغريقية ورومانية). وبين عصرنا لم يكن إلا الكفاح ضد الهرطقات ومنافسات الاكليروس والامبراطورية ، وعلم الكلام La seolastique والحروب الصليبية ومحاكم التفتيش ، وكان هناك أيضاً القرآن وابن عربي والصوفية والثقافة الإسلامية العظيمة التي أنارت الدنيا طيلة عصورنا المظلمة وما زالت تنيره حتى الآن بنور نبوي وصوفي أدركه ونقله إلينا امثال يواكيم دي فلوري والقديس فرانسوا الاسوزي والمعلم ايكارت والقديس يوحنا الصليبي .

حقيقة ان هذا النور بعد الجامي وبعد ابن خلدون قد حُجب . فهل فعلت كنائسنا المسيحية أفضل في معاركها الأبدية التقهقرية ، منذ عصر النهضة أمام العلوم واليقظات الإجتماعية والثورات؟

ألسنا نجابه اليوم ، داخل العقيدة نفس المواقف التامية الدينية (التمسك بالحرفية) ، وفي الخارج نفس الوضعيات العلموية والتكنوقراطية ونفس الإغراءات والإفتتانات المنحرفة لنمو لا غاية إنسانية أو إلهية له؟

ألم يحن الوقت للـ « إلتقاء بالإسلام » كما فعل ذلك الأب لولونغ Le Long عندما تأكد، وهو يتصدى لبحث مشترك، من أن « أوجه الخلاف » ربما كانت تحدث أقل بين مسلمين ومسيحيين، مما تحدث بين « مؤمنين تقليدين »- من هذه الأمة أو تلك- متشبثين بصيغة قديمة للحقيقة الموحى بها ومؤمنين « جادين في البحث »، حريصين على قراءة الكتاب المقدس من جديد بمقابلته بالحياة »[١]؟

هكذا فحسب يمكن أن تعالج بصورة مشتركة، فيما وراء جميع القضايا التاريخية المتنازع عليها وجميع الاختلافات المذهبية، المشاكل الحقيقية من عقيدة وسياسة ومملكة الله وتغيير العالم.

إذ أن تلكم هي اليوم الـ « مشاكل الحقيقية » التي سوف نكتفي، في هذه الطلبات الختامية، بتعدادها، بما أننا في أثناء هذا التبصر في الإسلام الحيّ قد أظهرنا الإسهام الذي كان في الوسع ان يكون اسهامه في حلها.

هل يُبنى مجتمع ما فحسب على علاقات القوة بين الأفراد أو الجماعات التي تؤلفه، مُفضياً وآيلاً هكذا إلى مواقف عنف متوازنة، إلى توازنات الرعب، إلى « أعمال الردع » التي ليست إلا إسماً آخر للإبتزاز أو خدعة في البوكر.

أم انه يصبح إنسانياً بحقد؟

أو أنه ليس مجتمعاً إنسانياً صحيحاً (أعني يسكنه الإلهي) إلا بإيمان مشترك يسمو على المصالح الخاصة أو حق جماعي لتحقيق نظام لا يكون إنسانياً إلا لأنه يتجاوز الإنسان؟

لعلنا نستطيع على هذا النحو فحسب المضيّ، فيما وراء شرائع الغاب بين الأمم والأفراد، نحو بناء أمة، مجتمع، حقيقي لا يمكنه أن يوجد من دون المفارقة ومن دون الإيمان بهذه المفارقة. فلا بد إذن من إعادة النظر في

---

(١) ميشيل لولونغ: التقيت بالإسلام. J'ai rencontré L'Islam Paris, ed. du cerf 1975 p.39

نظامنا التربوي من أساسه لكي ندع التفكير يبرز في الغاية وفي الظهور الممكن للتسامي والعقيدة بدلاً من محاربتها.

فليست الأمة والمجتمع والجماعة هي ما يجب علينا أن نفكر فيها من جديد من منظور إسلامي فحسب بل وكذلك الثورة.

إن الثورة الإسلامية، في مرماها العميق (ولكن أية ثورة - وأية محافظة - يمكن أن يُبدى الرأي فيها بغير النظر في قصدها؟) هي مختلفة تمام الإختلاف عن ثوراتنا الغربية، سواء أكان المقصود هي الثورة البورجوازية لعام ١٧٨٩ أو ثورة اكتوبر الإشتراكية لعام ١٩١٧. ففي الحالتين كان لا بد من تحرير القوى المنتجة لإتاحة نمو يفي بالحاجات المادية للإنسان. لكن الثورة الفرنسية، في عام ١٧٨٩ ارتكزت على وضع البنى السياسية في إنسجام مع نظام اقتصادي كانت قد سيطرت عليه الطبقة المالكة لوسائل الإنتاج. وعلى العكس، أبان الثورة الروسية عام ١٩١٧ لم تكن موجودة لا وسائل الإنتاج هذه ولا الطبقة القادرة على وصفها في خدمة الجميع. المقصود إذن أولاً استلام السلطة السياسية باسم طبقة لم تكن موجودة بعد أو أنها موجودة بحالة جنينية (لم يكن العمال في عام ١٩١٧ يمثلون إلا ٣٪ من السكان العاملين). وبعدئذ يجب خلق الظروف الإقتصادية للإشتراكية وتقنيّاتها وعلاقاتها بالإنتاج وإتاحة تطور بروليتاريا قادرة على استعمالها وتسييرها. كان هذا هو على الأقل مرمى وقصد لينين وتروتسكي.

أما الثورة في إيران فإنها أولاً اقتضت فترة من الرفض: رفض النموذج الغربي للنمو ورفض الاستبداد في الداخل والامبريالية في الخارج، اللذين فرضا على إيران هذا النموذج لصالح أقلية ضئيلة: الثورة الإسلامية، كما كتب بني صدر «هي رفض للغرب لأنه يمثل اخفاقاً على جميع الأصعدة»[1].

---

(١) بني صدر: ثورة إيران في: **peuples Meditrraneens** عدد أكتوبر - ديسمبر ١٩٧٨ ص ١١٣.

وفي شكلها الوضعي الحاصل ليست فحسب تغييراً للعلاقات بين الطبقات، وإنما هي تغيير لهدف المجتمع نفسه، إنها محاولة، في مرحلة تاريخية جديدة لنفخ الحياة في مبدأي التسامي والأمة للمجتمع النبوي في المدينة.

ليس المقصود إطلاقاً، في ذهن بني صدر، كما هو الأمر في ذهن معمر القذافي، الـ «عودة إلى الماضي»، بل على العكس، اقتحام المستقبل باسم رؤية عالم متخلص من حثالات العصور. انه لأمر، على سبيل المثال، له مغزاه ألاّ يتردد العقيد القذافي في معاكسة بعض الفقهاء الليبيين التقليديين بالنظر إلى أن السنّة (أي الاقتداء بآراء وسلوك النبي) لا يمكن أن يؤخذ بها كمصدر للقانون. ومما له دلالة أكثر أيضاً أن كتاباته السياسية جميعها تتسم بطابع العقيدة والإخلاص لمبدأيْ التسامي والأمة، ولا يستخدم سلطة التأثير والنفوذ: إذ أنه لا يستشهد بأية واحدة من القرآن (الكريم) في اجزاء كتابه الأخضر الثلاثة.

إن التبصّر في الثورة الإسلامية يتيح لنا أن نهتدي إلى تصور كامل للثورة لا يكون هدماً للبُنى فحسب وإنما، بنفس الحركة تحولا للانسان.

إن منشأ كل فكرة ثورية في أوربا رؤية تنبؤية. فالفكرة الثورية عند واكيم دي فلوري Joachim de Flore هي: مجتمع لا ملكية فيه ولا طبقات ولا دولة ولا كنيسة، تحقيق على الأرض لمملكة الله وهي بالنسبة له الانجاز التاريخي المقصود للثالوث حيث بعد مملكة الأب والقانون وبعد مملكة الإبن ووصايا المحبة تأتي مملكة الروح القدس التي سوف تكون كل شيء في الجميع. وهذه الرؤية التنبؤية للثورة سوف تكون كذلك رؤية جان هو Jun Hus ثم توماس مونزر Thomas Münzer بعد في القرن السادس عشر، الذي وجد فيه انجلز (في كتابه حرب الفلاحين) وماركس نفسه الشكل الأكمل للشيوعية الذي عرفته أوروبا حتى القرن التاسع عشر (أي حتى صدور البيان الشيوعي عام ١٩٤٨).

وعلى صعيد الثقافة، ماذا علينا أن نتعلم الآن من الإسلام، وما الذي يمكننا ان نشاركه فيه؟

الإسلام نفسه، قبل كل شيء، كما هو الحال في ميدان آخر، عقيدته التي تلهم وتحرك وتوحد هذه الثقافة.

كذلك يجب علينا أن نعرفها، الأمر الذي يستلزم أن نضع حداً إزاءه لعصورنا الوسطى الفكرية والدينية التي تعرّف الإسلام كعدو للمسيح وكذلك ان ننتهي من تلك الأوهام العلموية والوصفية لعصر التنوير الذي بتر الحقيقة والفكر عن بعدها من التسامي، والذي كان الإسلام بالنسبة له، ككل عقيدة، وجها من الظلامية وعقبة من العقبات في وجه التقدم.

مقابل هذه الوقايات المسيحية أو المناقضة للمسيحية من الإسلام، والأحكام المسبقة ضده، فإننا لا نجد فيه أي نظير لذلك بإزاء المسيحية: فمنذ البدء كان يذكر يسوع ومريم باحترام جليل. جاء في القرآن الكريم: «وقفينا على آثارهم بعيسى بن مريم مصداقاً لما بين يديه من التوراة وآتيناه الانجيل فيه هدى ونور .» (سورة المائدة- الآية ٤٢). وكذلك ما يلي: «إنما المسيح عيسى بن مريم رسول الله وكلمته القاها إلى مريم وروح منه..» (سورة النساء- الآية ١٧١).

ولقد عبر ما تلا ذلك تراث عن هذا الإحترام وهذا الحب لدى أرقى عقول الإسلام (حتى الغزالي الذي كتب مع ذلك تفنيداً لبقاً جداً للمسيحية، ثم خاصة لدى ابن عربي الذي يعتبر في خصوص الحكم ان يسوعاً هو «خاتم القداسة» وينبىء بعودة يسوع في رجعة ثانية للمسيح).

فالمسيحية، التي يجادل فيها النبي أحياناً كانت مسيحية نصاري عصره. فإن الأب ميشيل حايك يحددها في كتابه: **مسيح الإسلام أو المسيح في الإسلام**: «إن الإطلاع التاريخي على أوضاع المسيحية العربية- السورية إنطلاقاً من مجمع افسوس خاصة (٤٣١) يلقي الضوء على موقف النبي ويبرئه من الشهادات الدامغة المفحمة التي يسيء بها إلى ذكره أجيال الخلف من مسيحيّي عصره.»[١]

---

(١) ميشيل حايك: مسيح الإسلام: في الطبعة الفرنسية منشورات دي سوي ١٩٥٩ ص ١٠ - ١١.

هذا التذكير لا يحتمل أية نزعة تشويشية أو إنتقائية دينية ففي سبيل اخصاب متبادل، لا شيء أردأ من «حلم بعض الدبلوماسيين من الغرب ومن الشرق الضار: في دمج جميع الأديان في عقيدة واحدة.»(١) ليس المقصود اخفاء أو حجب الخلافات أو محوها وهي بحق عميقة:

- الإسلام يرفض الصليب. والصليب بالنسبة للمسيحي يشكل ثورة لفكرة الله الذي يتوقف عن أن يكون على صورة ملك.

- الإسلام يرفض تجسد المسيح: ففي تأكيده المتشدد على التعالي والسمو لا يمكنه أن يقبل بالكلام عن «ابن الله» وأكثر من ذلك أيضاً عن «أم لله» (وإن كان القرآن الكريم ينادى ببتولة مريم العذراء).

- الإسلام يرفض الثالوث المقدس. وحتى إذا كان صحيحاً أن الصيغ لهذا المعتقد تشرح هذا الرفض يبقى الخلاف فيما وراء الصيغة والشكل، عميقاً من حيث الأساس: فالحب، في الإسلام، ليس له ما في المسيحية من مكانه ومن معنى. في القرآن الكريم الحب ليس «إسماً» إلهياً (كما هي، على سبيل المثال كلمة الرحمة، الرحمن التي هي أول الأسماء). لذلك فإن الله ليس في البدء «أمة»، جماعة، يحمل فيه ذاته الـ «آخر» كآخر شبيه به هو نفسه.

تلك الاختلافات العميقة، الجوهرية، بكل ما تحتمله في الكيفية التي نحيا بها الله في حياتنا الخاصة، ليس في وسعها مع ذلك، أن تخفي عن بصرنا وبصيرتنا مركز الإسلام وروحه الحية: التوحيد الذي تُنفى باسمه كل وثنية، الخطيئة الأولى والأخيرة بالنسبة للمسلم. فـ «لا إله إلا الله»، هذا الاثبات الأساسي للإيمان الإسلامي يقصي الصنمية، التامّية.. التي تفرخ وتتكاثر في مجتمعاتنا: صنم النمو، صنم الـ «تقدم»، صنم التقنية العلموي، صنم الفردانية وصنم الأمة، صنم قوة الأسلحة والجيوش، بمحذوراتها جميعها ومحرماتها وبرموزها الـ «مقدسة» وبطقوسها. كلا! يذكّرنا الإسلام، «لا إله

(١) ميشيل حايك المصدر السابق.

إلا الله ». الله أكبر. وإننا لنعرف بالتأكيد ما لهذا اليقين في العقيدة من قوة هدم وتحرير دفعت الجيوش إلى التراجع في حين ان عقيدتنا، منذ زمن طويل، لم تعد تدفع على التراجع شيئاً ذا بال، وبصورة خاصة أصنام الأسلحة القاتلة والأمم التي نرى كنائسنا أقرب ميلاً إلى مباركتها. فالحوار هكذا مع الإسلام يمكنه أن يساعدنا على ابتعاث خيرة عقيدتنا الحية فينا، تلك التي تستطيع نقل الجبال من مواضعها. يساعدنا على الا نفقد مذاقه في المشهد والكلام الباطل الذي لا طائل تحته: الكلام الذي لا يعارض العنف الا بالاخلاقية الشاكية الثغائية بدلاً من رفع قوة اللا-عنف الفعّال، المناضل في وجهه، القادرة وحدها على شل ساعد العنيف.

إنطلاقاً من هنا، كل اقتصادنا الانتحاري في النمو، جميع خشيخشاتنا وتسالينا الوهمية لد «ردع»، كل ما يسلم المستقبل للعنف وللجوع، ولتاريخ فاقد المعنى... إنها جميعها يمكن ان تنقلب رأساً على عقب.

وإنطلاقاً من تحول ثقافي حقيقي يُجعل ممكناً بحوار بين الحضارات سوف تتعلم بالاعتبار النسبي لثقافتنا الغربية وبالعثور على ما يكون حياً في الثقافات غير الغربية، أن نتصور وأن نعيش علاقات جديدة مع الطبيعة ومع الناس الآخرين ومع المستقبل والعقيدة.

دعونا نفكر بحلم عظيم: الحلم بأن نرى الأمم الغربية الكبرى وفي بداءة الأمر الأمم التي لقحت عبقريتها ثقافة الإسلام وعقيدته وقد أنشأت في الأمكنة التي ازدهر فيها الإسلام نفسها، في قرطبة وباليرم وباريس، مراكز لقاء وبحث وتكوّن ونشر مكثّف لما في وسع الإسلام اليوم ان يجلب لنا وما في مكنته أن يقول لنا ونقوله له.

في علاقات الإنسان بالطبيعة، لا بد من عكس الموقف الذي منذ عصر النهضة، جعلنا نتصدى بعقلية الحرب والفتح، مؤسسين بيننا وبينها علاقات مالك بملكه، وسيد بعبده؛ مالك شره لا تشبع إرادته من استغلال ملكه بلا حدود؛ وسيّد قاس فظ وعديم التبصّر في آن واحد لا يتردد في أمانة عبده في التزامه ولا يتورع.

إن التعاليم القرآنية شيء آخر: فهي تساعدنا على أن نكتشف في الإنسان من جديده بعده الكوني، إذ أن الإنسان وفقاً للإسلام، يحمل في ذاته جميع درجات وجود الكون، وهذا العالم الصغير، الإنسان هو فحسب ذلك الذي قبل حمل اسمى مسؤولية هي مسؤولية الضمير والعقيدة: «إننا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها واشفقن منها وحملها الإنسان..» (سورة الأحزاب- الآية ٧٢). لهذا، ولوانه فيما بعد أظهر بأنه ظالم وجاهل، أنيط به دور «خليفة الله على الأرض»، يقوم مقامه في المسؤولية، مكلف بالمحافظة على توازن العالم وبإعادة وصل كل موجود بأصله وبغايته، وسط طبيعة كل حقيقة واقعة جزئية منها هي «آية»، دلالة على حضور الواحد الأحد، الله.

وبصورة ملموسة، هذا التفكير المشترك، سوف يتيح لنا، على سبيل المثال، أن نطرح مشكلات الطاقة بعبارات الإختيار الحضاري والمغزى: فبدلاً من أن نغترف من مخزوناتها من الطاقة في جوفها بلا روية ومن دون أن نهتم لا بالأجيال اللاحقة ولا بالغايات النهائية، نتعلم الاندماج في المد اللا محدود من طاقة المياه والبحار والشمس والأرض والرياح.

وبدلاً من أن نبقى عند تصور تكنوقراطي وآلي في الطب، نهتدي هنا كذلك إلى وحدة الإنسان والطبيعة، إلى التوازن بين مبادلاتها في التغذية، وفي التماس مع الأرض والماء والهواء، وكذلك بعقلية الرازي أو ابن سينا استرجاع وحدة الإنسان على غرار آله ميكانيكية و «روحاً» منفصلاً عنه، وإنما الإنسان كل خُطى الطب الجسدي- النفسي معاً Psyehosomatique خطواته الأولى على طريق ارتادته منذ زمن طويل حِكَم أخرى ومتصوفون آخرون. ففي قرطبة وباليرمو ومونتبيلليه، المراكز المقترحة لدراسة الإسلام يمكن نشر وتعميم هذه الطريقة الجديدة لمعالجة العلوم، ليس على منوال تفرق الإختصاصات ونثرها وإنما بأسلوب التوحيد الذي يجعل الاخصابات المتبادلة ممكنه.

وفيما وراء ذلك، يجب اكتشاف فلسفة هذا التوحيد، هذا التوحيد

للحكمة مع العلوم، هذا التوحيد للتفكير والتبصر بالغايات وتنظيم الوسائل.

وان نتعلم من جديد، في مرحلة جديدة من الحياة ومن تاريخ الإنسان الذي يفكر بها ويعيها، استعمالاً تاماً مطلقاً للعقل: ليس ان ننتقل في تصرفنا من سبب إلى سبب فحسب أو من شرط إلى شرط ولكن من غايات إلى غايات، من غايات ثانوية إلى غايات أعلى وأرقى، إلى الحد من هذا الصعود الذي نعي فيه أنه لا محدود وأن ما من شيء يمكنه أن يعفي الإنسان من المسؤولية ومن حرية اختيار غايته الأخيرة، المنهكة والباعثة على الحماس الجيد في آن واحد.

إذ أن الله، في الإسلام، لا يتصل بالتجلي مباشرة للإنسان وإنما بكلمته فحسب، وللإنسان مطلق الحرية في أن يرفضها أو أن يجعل منها مبدأ خلاقاً في عمله.

وعلى صعيد آخر كذلك، في بواتيه نفسها، يجب إنشاء مقر للشعر جديد، ليس بسبب ذكريات تلك المعركة العارضية الهزيلة التي أريد أن يجعل منها رمز المجابهة بين الشرق والغرب، وإنما لأن دوق اكويتانيا، غليوم دي بواتييه، أول الشعراء التروبادور من الاوكسيتانيين، قد أعاد إلى بلاطه، من الحرب الصليبيه الحنين لشعراء الإسلام؛ ولأن قصائد شعراء الاندلس المسلمة كانت تختلط بقصائد شعراء أوكسيتانيا في المناظرات الشعرية التي كانت ترعاها حفيدته اليانور الأكوتانية في «جلسات الحب» (وفيما وراء القصائد الأندلسية كانت تلتقي أشعار البلاد العربية وبلاد فارس وأشعار الـ «حب العذري» والـ «حب في بغداد» وأشعار «الغزل» التي أدخل ابن حزم من قرطبه، بعد ابن داود من بغداد، موضوعاتها عبر جبال البيرينيه) إلى بواتييه، فلا بد إذن من إنشاء منبر جديد دائم، للقصيدة حيث يذهب شعر الشعراء الفلسطينيين التنبؤي ومجموع العالم الإسلامي والعالم الثالث، إلى لقاء الشعراء الذين، في فرنسا وسائر الغرب كله، يعيشون على أمل انتظار فن يجلب مرة أخرى أيضاً، شيئاً جديداً للشكل

الإنساني. فمن أجل التغلب على جميع العوائق والعقبات التي يرفعها نموذجنا الغربي في النمو والثقافة الوضعية والتقنية المنطوي عليها هذا النموذج، في وجه الحب والخلق والعقيدة، يستطيع هذا اللقاء بروحه التنبؤية ابتعاث عقيدة جديدة في الخلق والحب، ذلك أن «هدف القرآن الرئيسي– كما كتب محمد اقبال أعظم شاعر اسلامي في عصرنا– هو أن يوقظ في الإنسان اسمى وعي بصلاته المتعددة بالله وبالكون»[1].

* * *

(١) محمد اقبال: إعادة بناء فكر الإسلام الديني Reconstruire La pensee Religieuse de L'Islam
Paris, Adrien – Maisonneuve 1955 p 15.

فهرس الكتاب

كتب أخرى للمؤلف

روجيه غارودي في دار مدبولي للنشر

حوار بين الحضارات: ترجمة دكتور ذوقان قرقوط

نداء إلى الأحياء : ترجمة دكتور ذوقان قرقوط

إسرائيل: القضية : ترجمة دكتور ذوقان قرقوط

تحت الطبع

إن كتاب وعود الإسلام هو ترجمة لكتاب روجيه غارودي المنشور بالفرنسية:

PROMESSES
DE L'ISLAM.

ED. Du SEUIL

منذ قرون والغرب يتجاهل الإسلام، ويرى فيه العدو اللدود؛ وإن موجة النهضة والتكامل الإسلاميتين ما تزالان تثيران الكثير من الريبة والقلق لدى الغربيين وتروّج عدم جدوى أفكار الشرق «الهمجي». هذه النظرة المتخلفة، كانت وما تزال مبرراً لتمرير مشاريع الغرب الصليبي، الإستعمارية والإمبريالية، ومبرراً أيضاً لإعفائه من الإعتراف بجرائمه ومسؤولياته الذاتية.

إن «روجيه غارودي» يُشهِّر في كتابه الجديد بحدَّة بهذا العمه القاتل ويدعو إلى حوار حقيقي، بين مختلف الحضارات التي تكوّن أمام التاريخ مجموعة من الإخوة. إنه يذكّرنا بما يدين به الغرب للإسلام الذي، وبدون كلل، غذّى وأخصب فنونه وفلسفته وعلومه وتقنيته وآدابه.

في العديد من الأمور، ولفترة طويلة من الزمن، وبفضل الإسلام، كان الشرق متقدماً على الغرب الذي ما يزال حتى يومنا هذا متمدناً سيئاً.

هذا «الإكتشاف ثانية» لـ «الآخر» والإعتراف المتبادل، هو اليوم أشد إلحاحاً من أي وقت مضى؛ فالإسلام رسول المستقبل، وحاملُ العِبر لـ «غرب» على طريق الإفلاس.

دار الشروق
بيروت

مكتبة مدبولي
القاهرة

To: www.al-mostafa.com